This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

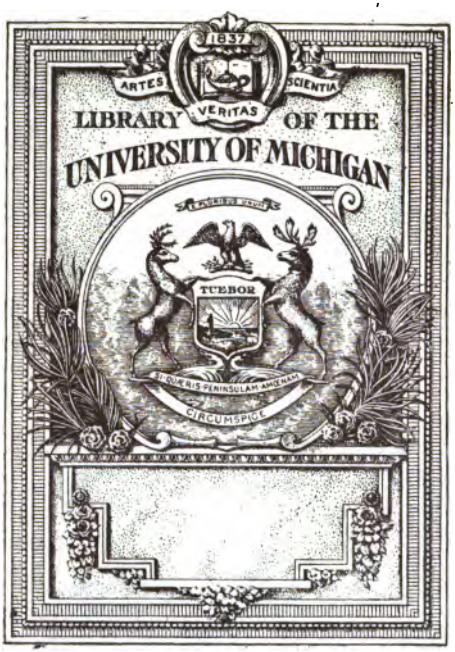
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

/13-


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

LB
837
.S78

Geſchichte und Geiſt des Skepticismus

vorzüglich in Rückſicht auf Moral und Religion

von

D. Carl Friedrich Stäudlin

ordentl. Profeſſor der Theologie zu Göttingen.

Leipzig, 1794

bey Siegfried Lebrecht Cruſius.

Der Skepticismus fängt an, eine Krankheit des Zeitalters zu werden, und — was eine seltene Erscheinung in der Geschichte ist — sich unter mehrere Stände zu verbreiten und seine Wirkungen im Großen zu äussern.

Die neueste Revolution in der Philosophie ist durch ihn veranlaßt worden und hat ihn wieder zum Gegenstande einer tiefern philosophischen Untersuchung gemacht. Jene Revolution sollte ihn stürzen, nach einer neuen Entdekung soll sie ihm kein Haar gekrümmt oder gar ihn vielmehr befestigt haben.

Indem man aber so viel vom Skepticismus spricht und indem mancher wohl gar sich damit, als einer wahrhaft aufgeklärten Denkart brüstet, so findet man nur sehr wenige, welche recht wissen, was Skepticismus ist, und so hört und liest man die verschiedensten und selbst widersprechendsten Aeusserungen über den Geist, die Quellen, die Wirkungen desselben,

Der Skepticismus fängt an, eine Krankheit des Zeitalters zu werden, und — was eine seltene Erscheinung in der Geschichte ist — sich unter mehrere Stände zu verbreiten und seine Wirkungen im Großen zu äussern.

Die neueste Revolution in der Philosophie ist durch ihn veranlaßt worden und hat ihn wieder zum Gegenstande einer tiefern philosophischen Untersuchung gemacht. Jene Revolution sollte ihn stürzen, nach einer neuen Entdekung soll sie ihm kein Haar gekrümmt oder gar ihn vielmehr befestigt haben.

Indem man aber so viel vom Skepticismus spricht und indem mancher wohl gar sich damit, als einer wahrhaft aufgeklärten Denkart brüstet, so findet man nur sehr wenige, welche recht wissen, was Skepticismus ist, und so hört und liest man die verschiedensten und selbst widersprechendsten Aeusserungen über den Geist, die Quellen, die Wirkungen desselben,

ben, ſo daß derjenige, welcher die Schriften der Skeptiker ſtudirt hat und die verſchiedene philoſophiſche Denkarten genau von einander zu unterſcheiden gewohnt iſt, oft nicht anders als darüber erſtaunen kann.

Die angeführten Umſtände haben mich veranlaßt, die Geſchichte des Skepticismus izt herauszugeben. Um aber meinen Zwek vollſtändiger zu erreichen habe ich philoſophiſche Abhandlungen über den Skepticismus der Geſchichte vorangeſchikt.

Die Idee, dieſe Geſchichte zu ſchreiben, iſt bei mir nicht neu. Ich bin ſchon während meiner Univerſitätsjahre durch verſchiedene Umſtände und Zufälle auf dieſelbe geleitet worden. Die erſte philoſophiſche Schriften, die ich las, waren im Geiſte der leibnizisch-wolfiſchen Philoſophie geſchrieben. Sie vergnügten meine junge Einbildungskraft, aber ſie überzeugten mich niemals gänzlich. Die Schriften des Sextus und Hume fielen mir bald darauf durch einen Zufall in die Hände und verſezten mich auf eine Zeitlang in einen höchſt peinlichen Zuſtand, indem ſie mir Lehren bekannt machten, die mit meiner Ruhe

und

und Sittlichkeit aufs engste verwoben waren. In dieser Lage war mein unerschütterlicher Glaube an die Tugend, den ich grossentheils meiner Erziehung zu danken hatte, mein Anker, und der Glaube an Gott und Unsterblichkeit schien mir immer damit durch Bande zusammenzuhängen, die ich zwar nicht deutlich sah, die aber auch die stärksten und gehäuftesten Zweifel nicht ganz bei mir zerreissen konnten. Mein Interesse an skeptischen Schriften blieb und wurde durch den ungewöhnlichen Grad von Scharfsinn und durch die ungeheure Masse von Kenntnissen, welche in vielen dieser Schriften vereinigt sind, nicht wenig genährt. Dieß Interesse und mein Wunsch, mir meinen moralischen Glauben deutlicher zu entwickeln und ihn fester zu gründen, hat mich für die damals erschienene Kantische Schriften vorzüglich eingenommen, indem ich in denselben viele meiner Zweifel gelöst und Vieles, was ich mir vorher bloß dunkel gedacht hatte, aufgeklärt fand. In dieser Gemüthslage faßte ich den Entschluß, eine Geschichte des Scepticismus und psychologische Untersuchungen über den skeptischen Gemüthszustand zu schreiben. Ich

habe mehrere Jahre hindurch zu dieſem Zweke geleſen und geſammelt, beobachtet und nachgedacht. Reiſen und mehrmals veränderte Lagen haben mich bisher verhindert, meinen Plan auszuführen, aber dagegen über Manches belehrt, was zur beſſern Ausführung deſſelben dienen konnte. Ich hatte übrigens in meiner gegenwärtigen Lage, die mich meiſt zu Beſchäftigungen anderer Art hinzieht, die Ausführung meines Plans ſchon ganz aufgegeben. Die neueſte Geſchichte der Philoſophie erinnerte mich wieder an denſelben und eine hinlängliche Anzahl von Nebenſtunden, die mir mein Amt übrig ließ, ſamt den Schäzen der hieſigen Bibliothek ſezten mich in den Stand, das Werk izt dem Publicum vorzulegen. Ich erfülle damit zugleich ein Verſprechen, das ich in Rükſicht auf David Hume in meinen Ideen zur Kritik des Syſtems der chriſtlichen Religion gethan habe.

Nach welchen Geſichtspuncten die Geſchichte gearbeitet iſt, bedarf hier nicht geſagt zu werden, da ich mich in der Schrift ſelbſt darüber erklärt habe. Nur Folgendes muß ich hier noch bemerken. Der

Haupt-

Hauptgesichtspunct ist die Geschichte des Skepticismus selbst, als einer Denkart, die mehr oder minder philosophisch seyn kann. Damit ist aber die Literärgeschichte desselben, die Geschichte der Skeptiker, jedoch mit Auswahl, die Geschichte der Widerlegungen des Skepticismus und auch hie und da der Urtheile und Meinungen über denselben verbunden worden. Nur auf diese Art konnte einer Geschichte, die so viele Grübeleien und Spitzfündigkeiten umfassen mußte, das Ermüdende und selbst Erschöpfende für den Leser genommen werden, und nur auf diese Art konnte sie eine verhältnißmäßige Vollständigkeit erhalten. An vielen Stellen habe ich auch philosophische Reflexionen eingestreut und die Geschichte des Skepticismus in ihrer Verbindung mit der Geschichte der Philosophie zu zeigen gesucht. Wo ich nicht irre, so kann diese Geschichte zugleich als eine Geschichte der Lehre von den Gründen der menschlichen Erkenntniß gelten.

Hie und da fürchte ich dunkel geworden zu seyn. Ich bitte die Leser, die Schuld wenigstens nicht allein

allein auf mich, ſondern auch auf einen ungemein abſtracten und ſubtilen Gegenſtand zu ſchreiben. Zuweilen habe ich angeſehenen und von mir wahrhaft geſchäzten, lebenden Schriftſtellern widerſprochen, aber durchaus nie aus einer andern Triebfeder, als aus Wahrheitsliebe, und ſie können ſchon deswegen dieſen Widerſpruch nicht übel aufnehmen. Am Ende des Werks habe ich Manches kürzer abhandeln müſſen, als ich mir vorgeſezt hatte. Die Zeit, die mein Amt von mir fordert und die nahe Meſſe haben mir aber eine weitläuftigere Ausführung nicht erlaubt.

Ich darf es geſtehen, daß mich dieſe Schrift keine geringe Anſtrengung gekoſtet hat. Ich habe beinahe überall aus den Quellen und erſten Hülfsmitteln ſelbſt geſchöpft und bin eben deswegen zuweilen auf andere Reſultate gekommen, als ſich bei denjenigen Schriftſtellern finden, welche einzelne Gegenſtände dieſes Buchs ſchon bearbeitet hatten. Das Leſen der Skeptiker gewährt zwar manches geiſtige Vergnügen, es macht mit vielen Schriftſtellern bekannt, die zu den überſchauendſten, geiſtvollſten und

kenntniß

kenntnißreichſten gehören; es verſezt die Seele oft in einen Zuſtand der Ruhe und Reſignation, der ſüß und wohlthätig iſt; es kann über Vorurtheile, von welchen die Menge gefeſſelt wird, und ſich zu zerrüttenden Leidenſchaften hinreiſſen läßt, erheben — aber von der andern Seite verſezt es auch bei längerer Fortſezung die Seele in den Zuſtand einer unnatürlichen Anſpannung, einer peinlichen Erſchöpfung und Unruhe. Ich werde mich auch dafür hinlänglich entſchädigt halten, wenn dieſe Schrift etwas beitragen kann, den Geiſt der Beſcheidenheit und der gegenſeitigen Duldſamkeit unter den Gelehrten durch Vorhaltung ſo mancher für unſere Vernunftkräfte demüthigende Gründe und Beiſpiele zu befördern und den moraliſchen Glauben immer herrſchender zu machen. Es wäre ganz wider meine Abſicht, wenn dieſe Schrift zur Beförderung des Skepticismus ſelbſt etwas beitragen ſollte. Bei mir haben die viele Unterſuchungen, zu welchen ſie mich veranlaßte, vielmehr die entgegengeſezte Wirkung hervorgebracht. Es iſt überhaupt oft ein weit beſſeres Mittel, über einen Feind Meiſter zu werden, wenn man ihn in

ſeiner

ſeiner ganzen Stärke kennen lernt, als wenn man ſich unbeſtimmte furchtbare Begriffe von ſeiner verborgenen Stärke macht. Möchte dieſe Schrift, in welcher alle Angriffe auf die Wahrheit und Gewisheit der menſchlichen Erkenntniß übrigens neben den Vertheidigungen der entgegengeſezten Parthie dargeſtellt ſind, auch ein vernünftiges Wiſſen und Glauben befördern können!

Der würdige Herr Verleger dieſer Schrift hat ſie mit einer Vignette von der verdienſtvollen Hand des Herrn Lips in Weimar zieren wollen. Was die Nebeneinanderſtellung eines Hume und Kant für eine Bedeutung habe, werden die Leſer von ſelbſt errathen.

Göttingen den 9. Mai 1794.

Innhalt.

I. Band.

Philoſophiſche Abhandlungen über den Skepticismus, S. 1 — 150.

1) Was iſt Skepticismus und welches ſind die verſchiedenen Gattungen deſſelben. S. 1 — 37.
2) Ueber die Quellen und den Urſprung des Skepticismus, und zugleich über die kritiſche Zweifelsperiode in dem Leben gewiſſer Menſchen. S. 38 — 107.
3) Von den Folgen und Wirkungen des Skepticismus. S. 107 — 137.
4) Idee und Plan einer Geſchichte des Skepticismus. S. 138 — 150.

Geſchichte des Skepticismus.

I. Periode. Von den Vorbereitungen des Skepticismus bis Pyrrho, S. 153 — 278.

Hang der Skeptiker, den Urſprung ihrer Denkart in das höchſte Alterthum hinaufzuſezen. S. 115 — 170. Griechen: Xenophanes S. 178 — 185. Parmenides 185 — 187. Heraklit 187 — 192. Empedokles 192 — 194. Democrit und Anaxagoras

goras 194 — 200. Zeno von Elea 201 — 216. Die Sophiſten 216 — 233. Sokrates 233 — 239. Euklides von Megara und ſeine Schüler 240 — 244. Stilpo 244 — 247. Ariſtipp 247 — 250. Plato 250 — 262. Ariſtoteles 263 — 269. Epikur 269 — 276. Zeno von Zittium 276 — 278.

II. Periode. Von Pyrrho bis Sextus, S. 279 — 378.

Pyrrho S. 281 — 286. Reihe von Pyrrhoniern bis Saturninus Cythenas 287 — 290. Beſonders: Timon von Phlius 290. f. Ariſtocles 291 — 298. Aeneſidemus 299 — 305. Die Akademiker 306. ff. Arceſilas 309 — 316. Carneades 317 — 333. Chryſipp 333 — 338. Kampf zwiſchen Stoicismus und Skepticismus überhaupt 339. f. Clitomachus, Philo, Antiochus, Ariſto von Chius 341 — 344. Skepticismus unter den Römern 344. f. Cicero 346 — 356. Römiſche Dialektiker und Rhetores, Seneca, neue Pythagoreer und Platoniker, Favorinus, Plinius, Tacitus 357 — 361. Aberglauben, Unglauben und Zweifelſucht unter dem Volke 361. f. Das Evangelium. Skepticismus im Orient 363 — 374. Empiriſche und methodiſche Schule unter den Aerzten 374 — 378.

III. Periode. Von Sextus bis Montagne, S. 379 — 563.

Sextus 381 — 386. Darſtellung des Geiſtes des Pyrrhonismus nach ſeinen Hypotypoſen 387 — 417. Von ſeinen übrigen Werken 418 — 428. Sextus über die Religion 428 — 474. Sextus wider die Ski-

Sittenlehrer 475 — 526. Lucian 527. Galenus, Celſus 528. Die Kirchenväter 529. ff. Tertullian 529. f. Auguſtin 531 — 538. Arnobius, Lactantius 539 — 545. Der Skepticismus erlöſcht nach und nach. Uranius 545 — 547. Die Scholaſtiker 547 — 553. Raimond von Sebonde. Vives 554 — 556. Picus von Mirandula, Agrippa von Nettesheim 556 — 563.

II. Band.

IV. Periode. Von Montagne bis la Mothe le Vayer, S. 1 — 70.

Montagne 3 — 27. Charron 27 — 44. Pomponatius, Cardanus, Caſalpinus, Ruggieri, Campanella, Jordanus Brunus, Teleſius, Vanini, Berigard 44 — 47. Jeſuiten. Paſcal 48 — 53. Sanchez 53 — 57. Hirnhaym 57. f. Römiſch-katholiſcher Pyrrhonismus. Gentianus Hervetus, Nicole, Boſſuet. Von der andern Seite Claude, Jurieu 58 — 60. Revolution in den Wiſſenſchaften 60. f. Descartes 61 — 65. Gaſſendi 65. f. Malebranche 66. f. Hobbes und Spinoza 68 — 70.

V. Periode. Von la Mothe le Vayer bis David Hume, S. 71 — 136.

La Mothe le Vayer 73 — 80. Huet 80 — 89. Glanvil 89 — 93. Locke 94 — 101. Shaftsbury 101 — 103. Bayle 103 — 120. Leibniz 120 — 123. Merſenne, Schoock, Silhon, Villemandy, Muratori 123 — 126. Revolution in der Theologie 126. ff. Collins, Lyons, Tindal, Bolingbroke ꝛc. von der einen, und Clarke, Ditton, Bat-

Innhalt.

Butler ꝛc. von der andern Seite 127 — 131. Berkeley 131 — 135. Revolution in der Theologie in Deutſchland 135. f.

VI. Periode. Von Hume bis Kant und Platner, S. 137 — 296.

Hume 139 — 222. Von der andern Seite Reid, Beattie, Oswald, Prieſtley ꝛc. 223 — 247. Helvetius, Diderot, D'Alembert, Voltaire, Bonnet, Condillac 250 — 256. Wolf, Baumgarten, Sulzer, Mendelsſohn, Reimarus 258. ff. Veränderung in der Philoſophie in Deutſchland 261. Friedrich der Große, D'Argens, Loſſius ꝛc. von der einen, und Tetens von der andern Seite 262. ff. Kant und ſeine Gegner 269. ff. Der Verfaſſer des Aeneſidemus 288. ff. Platner 291. f.

Bemerkungen über die Philoſophie des Geſchichtſchreibers Tacitus, S. 297 — 309.

Philoſophiſche Abhandlungen

über

den Geiſt, die Gattungen, die Quellen, die Wirkungen, die Geſchichte des Skepticismus.

„'Tis of great use to the sailor, to know the length of his line, tho' he cannot with it fathom all the depths of the ocean. 'Tis well he knows, that it is long enough, to reach the bottom at such places, as are neceſsary to direct his voyage and caution him against running upon shoals that may ruin him. Our buſineſs here is not to know all things, but those, which concern our conduct. If we can find out those measures, whereby a rational creature, put in that state, which man is in this world, may & ought to govern his opinions & actions depending thereon, we need not to be troubled, that some other things escape our knowledge.“ LOCKE Eſſay Introd. §. 6.

Ueber den Geiſt, die Gattungen, die Quellen, die Wirkungen, die Geſchichte des Skepticismus und die Mittel gegen denſelben.

Da die gewöhnlichen Begriffe von Skepticismus ſo ſchwankend und abweichend ſind und ich nirgends die allgemeine Theorie deſſelben vollſtändig vorgetragen finde, ſo will ich hier mein Möglichſtes thun, dieſem Mangel abzuhelfen, jedoch ohne das zu anticipiren, was eigentlich in die Geſchichte gehört. Vielmehr haben dieſe Abhandlungen unter andern den Zwek, der Geſchichte ſelbſt beſtimmte Erklärungen und Geſichtspuncte zum Grunde zu legen.

I. Was iſt Skepticismus und welches ſind die verſchiedene Gattungen deſſelben?

Ein Hauptfehler in dieſer Beſtimmung iſt immer der geweſen, daß man die verſchiedene Geſichtspuncte, unter welchen der Skepticismus betrachtet werden kann und die verſchiedene Gattungen deſſelben nicht genau oder gar nicht von einander unterſchied.

So geſchah es häufig und geſchieht noch izt zuweilen, daß man ſich über verſchiedene Definitionen ſtritt, da doch beide, wohlverſtanden, gelten konnten, und daß man etwas in den alten Definitionen zu verbeſſern glaubte, indem man doch bloß die Definition einer andern Gattung hinzuſezte.

Der Skepticismus kann entweder als etwas Subjectives oder als etwas Objektives betrachtet werden.

Subjectiv betrachtet iſt er entweder ein Zuſtand des Gemüths, eine Denkart, oder eine Kunſt, eine Fertigkeit, eine Methode. Objectiv wäre er ein Syſtem oder eine Reihe von Säzen.

Der Skepticismus als Zuſtand betrachtet iſt eine ſolche Stimmung des Gemüths, da man über keinen Gegenſtand etwas bejaht oder verneint und alles ohne Unterſchied bezweifelt, ſelbſt das, daß man Alles bezweifeln müſſe. Ein ſolcher Zuſtand iſt ein Ideal — er exiſtirt in keiner Menſchenſeele. Der Menſch wird durch alle ſeine Anlagen gedrungen, etwas anzunehmen, wenn er auch noch ſo viel bezweifelt. Wenn er ſich in jenen Zuſtand verſezen will, ſo befindet er ſich in einem Regreſſus ins Unendliche, indem er in einer beſtändigen vermeintlichen Entfernung von aller Ueberzeugung immer etwas verwirft und wieder etwas neues dafür annimmt, immer Urtheile und Grundſäze nur durch andere Urtheile und Grundſäze zweifelhaft machen kann und ſo ſein Ziel niemals erreicht. Aus dieſem Beſtreben aber entſteht zulezt ein ſchwebender

und

und ſchwindelnder Zuſtand, den der Menſch nicht lange aushalten kann und der doch nicht einmal jener Zuſtand des allgemeinen Zweifels iſt, weil er ſich von den vorhergehenden Zuſtänden nur durch den ſchnellen Wechſel der Empfindungen, Meinungen, Zweifel, Ueberzeugungen unterſcheidet und auf der andern Seite an eine gänzliche Ohnmacht der Denkkräfte gränzt. Selbſt in einem Zuſtande des partiellen Zweifels, wenn er gewiſſe Gegenſtände betrifft, kann ſich der Menſch nicht ſehr lange erhalten, z. E. im Zweifel über die Exiſtenz der Körperwelt auſſer ihm und gewiſſer Empfindungen in ihm, über praktiſche Gegenſtände. Selbſt wenn er durch eine gewaltſame Spannung und durch eine Art von metaphyſiſcher Schwärmerei ſich in dieſem Zuſtande zu erhalten ſuchen ſollte, ſo wird er doch in die Länge nicht hindern können, daß nicht ſeine Zweifel ſich durch Kräfte, die ihnen von auſſen und innen entgegenwirken, durch den Einfluß der Neigungen, durch die Nothwendigkeit zu handeln, in die er verſezt wird, gleichſam unwillkührlich zerſtreuen, daß die Feſſeln ſich von ſelbſt auflöſen, die er gerne noch länger getragen hätte. Hiemit wird übrigens nicht geleugnet, daß nicht mancher Skeptiker durch Selbſttäuſchung ſich wirklich in dieſem Zuſtande des allgemeinen Zweifels wähnte, noch auch, daß durch das Beſtreben nach dieſem Ideale ſich der Seele des Menſchen nach und nach eine ſkeptiſche Stimmung mittheilen kann, die ſich bei ihm im Nachdenken über alle Ge-

genſtände zeigt und auch in ſeinem Charakter und ſeiner Handlungsart eine groſe Veränderung hervorbringt.

Uebrigens iſt doch dieß Menſchen unerreichbare Ideal des zweifelhaften Zuſtands eine Idee, welche für die Skeptiker nicht ohne Nuzen iſt. Sie können ſagen, daß ſie ſich demſelben nähern, ohne es zu erreichen, wie ſich der Tugendhafte dem Unerreichbaren moraliſcher Vollkommenheit nähere, und daß ſie, ob ſie gleich nie zum Hauptzweke gelangen, doch auch in dieſer Annäherung den untergeordneten Zwek der Ataraxie, der Gemüthsruhe erreichen.

Der Skepticismus, als Kunſt betrachtet, iſt eine Fertigkeit, bei Allen ohne Unterſchied, was vorgeſtellt werden kann, Gründe für und wider von gleichem Gewichte, zu denken und anzuführen. Dieß iſt es, was die Alten Skepſis nannten, da ſie ſich hingegen über den Skepticismus als Zuſtand gar nicht erklären. Sextus, der ſicherſte und ſtärkſte Gewährsmann in dieſem Puncte, ſagt, ſie ſeie eine Fähigkeit, die Erſcheinungen der Sinne (Phänomena) und die Vorſtellungen des Verſtands (Noumena) einander auf alle mögliche Art entgegen zu ſezen (alſo nicht nur die Phänomena den Noumenis und umgekehrt, ſondern auch die Phänomena Phänomenis und die Noumena Noumenis) auf dieſe Art gelangen die Skeptiker, indem ſie überall auf beiden Seiten ein gleiches Gewicht entdeken, zur Zurük-

rükhaltung alles Beifalls, und durch dieſe zur vollkommenen Gemüthsruhe. Eine ſolche Fähigkeit nun beſizt unſere Vernunft wirklich und kann es darinn zu einer gewiſſen Fertigkeit bringen. Wo ſie auch bei gewiſſen Säzen keine gleich ſtarke Gründe und Gegengründe unmittelbar vorbringen kann, ſo kann ſie doch gegen alle Gründe der ganzen menſchlichen Erkenntniß ein ſolches Mistrauen erregen, daß dadurch jeder einzelne Theil derſelben zweifelhaft wird. Freilich bedarf die ſkeptiſche Kunſt ſelbſt überall Grundſäze, um Grundſäze zu beſtreiten, aber ſie iſt immer bereit, die Waffen gegen ſich ſelbſt zu kehren, und wenn ſie ſelbſt angegriffen wird, ſo freut ſie ſich nur eines deſto gewiſſern Siegs, indem ſelbſt die Möglichkeit des Angriffs die Ungewisheit aller Erkenntniß nur deutlicher zu erkennen gibt.

Der Skepticismus objectiv betrachtet wäre nun ein Inbegriff aller der Gründe und Gegengründe, durch welche die ganze menſchliche Erkenntniß zweifelhaft gemacht werden kann. Man kann fragen und hat öfters gefragt: Ob es ein Syſtem des Skepticismus geben könne? Wenn man die Gründe und Gegengründe, ſo ſo wie Sextus in ſeinen Hypotypoſen [2]) gethan

2) Pyrrh. Hyp. I, 4. Ἔστι δὲ ἡ Σκεπτικὴ δύναμις, ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων· καθ' ὁλον δὲ ὁποτε τρόπον· ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν· τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχὴν· τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν.

hat, nach den verſchiedenen Zweigen der philoſophiſchen Erkenntniß und ihrer ſyſtematiſchen Eintheilungen ordnet, ſo kann allerdings inſofern der Skepticismus ein Syſtem genannt werden; da er aber alle Gründe der menſchlichen Erkenntniß und ſelbſt diejenige, auf welchen aller Unterſchied und alle Anordnung der Wiſſenſchaften und alle Einheit des Syſtems beruht, erſchüttert, ſo kann er ſich ſelbſt freilich für kein Syſtem ausgeben. Eher kann man ſich denſelben als eine unabſehliche Reihe entgegenſtehender Säze vorſtellen, von welchen jeder den andern vernichtet. Weil aber der Dogmatismus, ſein Hauptgegner, vorzüglich in den Syſtemen ſeinen Siz hat, ſo muß er freilich mit ihm auf dieſem Boden fechten, um durch ſyſtematiſchen Zweifel den ſyſtematiſchen Dogmatismus deſto gewiſſer zu Grunde zu richten.

Eben deswegen, weil es eigentlich kein Syſtem des Skepticismus geben kann, hat man auch Mühe, ſich eine ſkeptiſche Secte vorzuſtellen, wie man ſich eine platoniſche, epikuräiſche, peripatetiſche vorſtellt [a]). Bei einer Secte denkt man ſich immer Uebereinſtimmung in gewiſſen Principien und gemeinſchaftliches Beſtreben, ſie geltend zu machen. Der Skeptiker aber bejaht und verneint kein Principium und geht gar nicht darauf aus, irgend eine beſtimmte Denkart zu begründen, irgend eine Uebereinſtimmung der Men-

a) S. Platners philoſophiſche Aphorismen. Ganz neue Ausarbeitung. Erſter Theil. Leipzig 1793. S. 360.

Menſchen in ihren Grundſäzen hervorzubringen, und dieß geht ſoweit, daß ſelbſt die Disharmonie der Menſchen in dieſer Rükſicht ein neuer Triumf für ihn wird. Sobald man ſich daher die Skeptiker als eine Secte vorſtellen will, ſo iſt man in Gefahr, den Begriff des Skepticismus aufzuheben. Da der Zuſtand eines allgemeinen Zweifels bloß idealiſch iſt, ſo kann man auch dadurch den Begriff einer Secte von Skeptikern nicht vollenden, daß man ſich alle in einem ſolchen Zuſtande denkt. Es bleibt alſo nichts anders übrig, als ſich unter einer Secte von Skeptikern lauter ſolche Subjecte zu denken, welche die Kunſt, alles zweifelhaft zu machen, beſizen und nach der gänzlichen Zurükhaltung alles, auch innern, Beifalls ſtreben.

Wenn man auch den Skepticismus nicht als Zuſtand, ſondern als Kunſt betrachtet, ſo kann man doch nicht annehmen, daß der Skeptiker von dieſer Kunſt beſtändig bei ſich Gebrauch mache, ſondern bloß, daß ſie ihm in jedem Falle zu Gebote ſtehe, und daß er im Stande ſei, damit jeden Gegner auſſer Faſſung zu bringen. Man kann, ja man muß ſich alſo bei einem Skeptiker gewiſſe Ueberzeugungen und Grundſäze denken, nur daß man ihm zugleich die Fähigkeit zuſchreiben muß, auch dieſe wankend machen zu können. Da aber dieß immer nur durch andere Grundſäze geſchehen kann, ſo müſſen wir uns nothwendig den Skeptiker jedesmal als von gewiſſen Grundſäzen ausgehend denken, nur daß er freilich das einemal von dieſen, das

andremal von jenen Grundſäzen ausgehen kann. Aber alle Grundſäze, deren ſich der Skeptiker bedienen kann, um jeden Saz zweifelhaft zu machen, haben doch etwas Gemeinſchaftliches und laſſen ſich unter gewiſſe Titel bringen, welche man locos communes, τροπους σκεψεως nennen kann [3]). Nun wird freilich der wahre Skeptiker auch dieſe als zweifelhaft vorſtellen, aber mag ers — er wird doch niemals einen beharrlichen Zweifel in Anſehung derſelben in ſich erregen können und ſo bald er von ſeiner Kunſt Gebrauch machen will, ſo wird er doch immer von denſelbigen ausgehen müſſen. Auch muß man nothwendig ſich den Skepticismus als von gewiſſen Grundſäzen ausgehend vorſtellen, wenn man über den Geiſt und die Natur deſſelben philoſophiren will. Dieß begegnet auch wirklich dem Sextus im erſten Buche ſeiner Hypotypoſen, wo er die Natur und den Charakter der Skepſis ſchildert und im Verlaufe ſeines Werks muß er mehreremale gleichſam wider Willen geſtehen, daß die Skeptiker wenigſtens die Erſcheinungen (φαινομενα) nicht bezweifeln [4]), und ſich im gemeinen Leben nach denſelben richten. Zu dieſem Geſtändniſſe wurden die Skeptiker gezwungen, weil man ſie ſonſt für Wahnſinnige gehalten und weil ſonſt aller Grund zu handeln bei ihnen aufge-

3) Ich meine hier nicht gerade diejenige, welche Sextus anführt, die ſich noch auf allgemeinere reduciren lieſſen, aber etwas Aehnliches.

4) Am deutlichſten Hyp. I, 10. 11.

aufgehört hätte. Sextus nimmt hier etwas Leidendes in der Seele an, das den Menſchen wider Willen zum Beyfall zwinge [5].

Der Skeptiker gibt alſo Erſcheinungen zu — aber das bezweifelt er, ob uns die Dinge ſo erſcheinen, wie ſie wirklich ſind. Hier hört der Skepticismus auf, ein Ideal zu ſeyn, wie wir ihn bisher betrachtet haben. Hier iſt ein Grundſaz, ein Urtheil, von welchem er ausgeht, und von nun an wird ein Syſtem des Skepticismus möglich, das aber freilich die Pyrrhonier nicht ausgeführt haben.

Aber es gibt nicht nur Erſcheinungen durch die Sinne, ſondern auch andere Gefühle und Vernunftbegriffe, deren wir uns bewußt ſind. Auch das Bewußtſeyn dieſer Vorſtellungen können die Skeptiker zugeben, nur werden ſie das bezweifeln, ob ſie untereinander übereinſtimmen und ob ſich von denſelben ein Gebrauch für Objecte auſſer uns machen laſſe. Sextus erklärt nirgends deutlich, daß die Pyrrhonier das Bewußtſeyn dieſer Vorſtellungen zugeben, aber er leugnet es auch nirgends. Der Fall war hier anders als bei den Sinnenerſcheinungen und bei den praktiſchen Lebensregeln, welche nicht bezweifelt werden konnten, ohne daß die Pyrrhonier ſelbſt

5) τα κατα φαντασιαν πληκτικα αβουλητως αγουτα εις συγκατα-θεσιν l. c.

ſelbſt vor dem großen Haufen als Wahnſinnige erſchienen wären. Hierüber war alſo eine Erklärung nöthig. Wenn übrigens Sextus das Bewußtſeyn dieſer Vorſtellungen nicht beſtreitet, ſo beſtreitet er ſie doch ſelbſt, wiewohl nicht alle, weil die Pſychologie damals noch weit zurük war. Ohne die Wahrheit genau zu erklären, ohne ihre verſchiedene Gattungen zu unterſcheiden, bezweifelt er überhaupt, ob es eine Wahrheit gebe, ob es ein Criterium des Wahren gebe und beſtreitet ſogar alle logiſche Regeln, die nichts mit Objecten zu thun haben [6]). Es liegt ſogar in ſeiner Definition der Skepſis, daß die Skeptiker auch Noumena Noumenis entgegenſezen [7]). Es iſt alſo unrichtig, wenn man behauptet, daß die wahren Skeptiker immer nur die objective Wahrheit beſtritten haben. Anders verfuhren freilich die neuern Skeptiker, vorzüglich Hume, weil ſie überhaupt conſequenter waren und weil ſie auf eine ausgebildetere Pſychologie Rükſicht nehmen mußten.

Viele neuere Philoſophen haben in der That den alten Pyrrhoniern einen weit philoſophiſcheren und conſequenteren Skepticismus zugeſchrieben, als ſie wirklich hatten. Sie haben überhaupt zum Theil Definitionen vom Skepticismus gegeben, welche den Begriff nicht erſchöpfen und entweder nicht auf den ältern oder nicht auf den neuern Skepticism oder auf keinen von beiden paſſen. Wir wollen nur einige Bei-

6) Im zweiten Buche der Hypotypoſen.

7) νοουμενα νοουμενοις αντιτιθεντες I, 4.

Beiſpiele anführen, deren Prüfung uns zugleich Gelegenheit geben wird, den Begriff weiter zu entwikeln.

Wolf[2]) ſagt: Sceptici ſunt, qui metu erroris committendi veritates univerſales inſuper habent, ſeu nihil affirmant, nihil negant in univerſali. Er ſezt in der Note hinzu, er wiſſe wohl, daß gewöhnlich behauptet werde, die Skeptiker haben an Allem, auch an den Factis gezweifelt, aber das Gegentheil erhelle aus Sextus Empiricus, der in einem beſondern Kapitel behaupte, daß die Skeptiker die Phänomena zugeſtanden, alſo auch ihre Beſtändigkeit anerkannt haben, ob ſie gleich aus Furcht, einen Irrthum zu begehen, die Urſachen der Phänomene nicht beſtimmt und den Grund ihrer Beſtändigkeit nicht unterſucht haben. Dieſe Definition iſt wirklich richtiger, als manche, die in der Folge gegeben worden ſind, nur iſt das unrichtig, daß die Skeptiker die allgemeine Wahrheiten bezweifelt, und die Facta überhaupt, ja ſogar ihre Beſtändigkeit ſo uneingeſchränkt zugegeben haben. Die Unbeſtändigkeit aller ſinnlichen Erſcheinungen war vielmehr ein Hauptmittel, deſſen ſich die Skeptiker bedienten, um Alles zweifelhaft zu machen. Auch hat Wolf den Begriff: Facta nicht genau beſtimmt. Er ſcheint darunter die ſinnliche Erſcheinungen zu verſtehen, aber nun bleibt

2) Pſychol. rationalis edit. 1740. §. 41. auch Eberhard Philoſ. Mag. 4. B. 1. St.

bleibt immer noch die Frage übrig: Haben die Skeptiker auch andere Thatſachen des Bewußtſeyns, die eben ſo wenig als Thatſachen zu den univerſalibus gehören, zugeſtanden? Auſſerdem hätte es müſſen in die Definition gelegt werden, daß die Skeptiker, indem ſie die ſinnliche Erſcheinungen zugeben, nichts, auch nicht im Beſondern, weder über die Exiſtenz noch über die Beſchaffenheit der Objecte an ſich beſtimmen.

Kant ſagt irgendwo [9]): „Der Skepticismus iſt das, ohne vorhergegangene Kritik, gegen die reine Vernunft gefaßte allgemeine Mistrauen, bloß um des Mislingens ihrer Behauptungen willen.“ Dieß iſt die richtige Definition einer gewiſſen Gattung von Skepticismus, der aus einer gewiſſen beſondern Quelle entſpringt, wovon wir in der Folge reden werden. Aber es iſt nicht die Definition des Skepticismus überhaupt, deſſen zwei gröſte Repräſentanten, Sextus und Hume, gerade von einer, zwar nicht ſo genauen und ſcharfſinnigen, aber doch immer ſehr ſorgfältigen und merkwürdigen Kritik des Erkenntnißvermögens ausgingen und in einem beinahe allgemeinen Skepticismus endigten.

Jakob [10]), der vieles zur hellern Einſicht in den Geiſt des Skepticismus beigetragen hat, erklärt ſich

9) Ueber eine Entdekung ꝛc. S. 78.
10) David Hume über die menſchl. Natur A. d. E. nebſt kritiſchen Verſuchen. 1. B. Halle 1790. S. 755 ff. 834 ff.

ſich ſo: „Alle Zweifel betreffen entweder das Daſeyn der Objecte ſelbſt und ihrer Beſchaffenheiten oder die Verknüpfung derſelben; und alle gründen ſich entweder auf die nothwendige Unzulänglichkeit unſers Erkenntnißvermögens, allgemeine und nothwendige Beſchaffenheiten der Objecte zu erkennen oder auf die zufälligen ſubjectiven Einſchränkungen deſſelben, ſo daß alle Urtheile des Skepticismus unter folgenden Formeln enthalten ſind: 1) Man kann nicht wiſſen, ob von uns und unſern Modifikationen verſchiedene Objecte wirklich ſind und ob ſie in einer ſolchen Verknüpfung ſtehen, als wir uns dieſelbe vorſtellen, weil es ganz unmöglich iſt, daß Verſtand oder Sinne oder beide zugleich uns darüber belehren können. 2) Man kann nicht wiſſen, ob die Gegenſtände ſo beſchaffen und ſo verbunden ſind, wie wir ſie uns vorſtellen, weil unſere Erkenntnißvermögen (Sinne und Verſtand) nach der Erfahrung ganz unzuverläſſig ſind, und das Vermögen, welches das andere berichtigen ſoll, immer ſelbſt wieder einer Berichtigung bis ins Unendliche nöthig hat, wobei alſo niemals ein vollkommener Grad der Gewisheit möglich iſt. Der Skepticismus der erſtern Art iſt ein reines dogmatiſches Gebäude. Er ſucht aus dem Begriffe des Erkenntnißvermögens ſelbſt die Unmöglichkeit einer Erkenntniß der Objecte darzuthun, und wird alſo auf Grundſäze a priori gebaut. Die zweite Art iſt anfänglich ganz empiriſch. Häufige Beobachtungen

über

über die Schwäche und Trüglichkeit der Erkenntnißkräfte einzelner Subjecte reizen zur Bedachtſamkeit und Behutſamkeit im Urtheilen. Dieſe macht, daß man ſich nach allgemeinen Principien und Kriterien der Wahrheit umſieht, und wenn man ſolche nach vielem Bemühen nicht finden kann, ſo entſtehen Zweifel, ob die Erkenntnißkräfte des Menſchen überall zureichen, ſie zu finden, und nachdem man alle, ſeiner Einſicht nach, mögliche Wege, ſie zu erforſchen, umſonſt verſucht hat; ſo kommt man endlich dahin, zu behaupten, daß das menſchliche Erkenntnißvermögen ſie gar nicht ausfindig machen, alſo auch gar nicht mit gänzlicher Gewisheit über Objecte urtheilen könne. Beide kommen alſo auf verſchiedenen Wegen zu Einem Ziele, obgleich der leztere nie ſo weit kommen könnte, wenn er ſich nicht mit dem erſtern zulezt darinn vereinigte, daß es unmöglich wäre, daß unſer Erkenntnißvermögen mit Gewisheit Objecte erkennen könnte. Dieß iſt aber eine tranſcendentale Behauptung und kann daher nicht anders, als a priori aus der Natur des Erkenntnißvermögens erwieſen werden. Denn wenn man auch noch ſo viele Schwächen an den Erkenntnißvermögen in der Erfahrung bemerkte, ſo könnte man doch daraus nie auf die gänzliche Unmöglichkeit einer gewiſſen Erkenntniß der Objecte ſchlieſſen. Daher beruht im Grunde aller Skepticismus auf der Behauptung, daß für unſer Erkenntnißvermögen alle objective Kenntniß unmöglich ſei, und die häufigen Irrthümer und Täuſchun-

ſchungen, die ſich als Facta anbieten, braucht man nur als Zeugniſſe, das Räſonnement a priori, zu beſtätigen; denn, wenn ſie auch zum Beweiſe nicht tauglich ſind, ſo leiſten ſie doch bei der Ueberredung vortrefliche Dienſte. Da nun unſer Erkenntnißvermögen, ſofern es uns mit Objecten und deren Verknüpfung bekannt macht, entweder Sinn oder Verſtand iſt, ſo ſuchen die Skeptiker aus der Natur beider darzuthun, daß ſie uns unmöglich mit Objecten bekannt machen können. Ihr alleiniger Grund beruht nun darauf, daß alle Erkenntnißvermögen es nur mit Vorſtellungen zu thun haben, daß Vorſtellungen nie die Objecte ſelbſt ſind, und daß kein vernünftiger Grund da ſey, von den Vorſtellungen auf die Beſchaffenheit der von den Vorſtellungen ganz verſchiedenen Objecte zu ſchließen, und gar vorauszuſezen, daß die Objecte an ſich gerade ſo beſchaffen wären, wie unſre Vorſtellungen von denſelben beſchaffen ſind. — — Die Skeptiker ſind nicht ſo thöricht, die ſich ihnen aufdringende Ueberzeugung der Sinne leugnen zu wollen, ſie leugnen nicht, daß ſie die Sinnenwelt und ihre Empfindungen und Begriffe eben ſo gut wahrnehmen, als wir; aber daß ſich unſre Ueberzeugungen durch die Vernunft rechtfertigen laſſen, das leugnen ſie nur. Sie leiten den Glauben und die feſte Ueberzeugung von der Gewohnheit oder von der unmittelbaren Einwirkung der Gottheit oder von andern Dingen her; und es hat nicht wenig ſehr

eifrige Theologen gegeben, welche eine mächtige Stütze des Glaubens in dem Skepticismus zu finden vermeinten und sich einbildeten, daß kein philosophisches System mit der christlichen Theologie besser harmonire, als der Skepticismus, da durch denselben die Schwäche der Vernunft so einleuchtend dargethan werde. Man darf nur an Berkeley und Huet denken. —— Aller Skepticismus gründet sich zuletzt auf die Behauptung, daß sich die allgemeinen Principien nicht durch Vernunftgründe erweisen lassen. Denn die Vernunft kann keine Ueberzeugung hervorbringen, als nur dadurch, daß sie den Zusammenhang eines Urtheils mit einem unbezweifelten Principio einsieht. Nun leugnet aber der Skepticismus die Vernunftgewisheit der allgemeinen Grundsäze, folglich auch der Säze, die von ihnen abhängen d. h. aller Urtheile überhaupt. Die Gewisheit also, welche wir mit unsern Urtheilen verknüpfen, stammt niemals von der Vernunft ab. Wenn wir die allgemeinen Principien und Grundsäze aus Vernunftgründen rechtfertigen wollten, so müßte es entweder a priori oder a posteriori geschehen. A priori ist es nicht möglich: denn allgemeine Säze a priori müßten Angeborne Säze seyn, ob sie aber mit den Objecten übereinstimmen, könnte doch nicht a priori erkannt werden. A posteriori ist es noch weniger möglich, weil die Erfahrung keinen allgemein nothwendigen Saz

erzeu-

erzeugen kann. — Der Skeptiker erlangt ſeine ganze Stärke dadurch, daß er die Möglichkeit aller objectiven Erkenntniß a priori leugnet, und ſeinen mächtigſten Grund für dieſe Behauptung findet er in dem Saze: „daß alle reale und objective Erkenntniß zulezt aus der Empfindung entſpringt. Mit ihm iſt die Unmöglichkeit allgemeiner Grundſäze nothwendig verbunden, und nachdem, vermittelſt deſſelben, alle Principien für ungültig und ungewiß erklärt ſind, zerſtört er zulezt auch ſich ſelbſt, zum Beweiſe, daß gar nichts aus Vernunftgründen gewußt werden könne, als das einige, daß man nichts wiſſen könne. Dieſe lehrreiche Beſchreibung des Skepticismus, die nicht kürzer angeführt werden konnte, wenn wir verſtändlich werden wollten, möchte nur Folgendes zu wünſchen übrig laſſen. Es iſt eigentlich nur Beſchreibung des Humiſchen Skepticismus, der ſich dem Dogmatismus nähert, auf den ältern paßt ſie nicht. Es iſt wahrer Dogmatismus, zu behaupten, daß für unſer Erkenntnißvermögen alle objective Kenntniß unmöglich ſey — ein Saz, der in der That ſo viel Einſicht in die Natur unſers Erkenntnißvermögens vorausſezt, als ſich der ächte Skeptiker nie anmaßen wird. Er wird die Möglichkeit, daß Objecte außer uns exiſtiren, eben ſowohl zugeben, als die andere, daß unſere Erkenntniß mit denſelben harmonire, und daß nicht mehr und nicht weniger in denſelben ent-

halten ſey, als wir von denſelben erkennen. Er wird weder jene Unmöglichkeit behaupten, noch dieſe Möglichkeit leugnen, weil es in der That keinen ärgern Dogmatismus geben kann, als den, zu behaupten, daß etwas für uns zu erkennen überhaupt unmöglich ſey. Der Idealismus iſt kein Skepticismus. Berkeley, auf den ſich unſer Verfaſſer beruft, war nichts weniger, als Skeptiker, er ſchrieb vielmehr gegen ſie — wiewohl er zur Entſtehung des neuern Skepticismus wider Willen viel beygetragen hat, wie wir in der Folge zeigen werden. Eben ſo dogmatiſch, und dem ältern Skepticismus fremde iſt die Behauptung, daß alle Erkenntniß urſprünglich durch Empfindung entſpringe. Daß ſich die allgemeine Principien nicht durch Vernunftgründe rechtfertigen laſſen, iſt in dieſer Deduction des Skepticismus doch nur von den Vernunftprincipien, inſofern ſie ſich auf äußerliche Objecte beziehen, gezeigt. Aber wie die Skeptiker dieſe Principien, unabhängig von aller äußerlicher Erfahrung, anſehen, ob ſie eine Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen mit den Thatſachen unſers Bewußtſeyns überhaupt, die ſich doch nicht bloß auf ſinnliche Objecte beziehen, zugeben, oder ob ſie auch inſofern alle objective Wahrheit (die Vorſtellungen werden hier ſelbſt Objecte) leugnen, ob ſie die logiſche Regeln anerkennen oder nicht? — dieß iſt in dieſer Deduction nicht beſtimmt. Und doch haben die

älteren Skeptiker auch gegen dieſe Puncte ihre Zweifel gerichtet. Daß die höchſte Principien der Vernunft ſich nicht mehr durch Vernunftgründe erweiſen laſſen, dieß muß der ſtrengſte Dogmatiker mit dem Skeptiker zugeben — nur daß der Dogmatiker ſie als für ſich klar annimmt, hingegen derjenige Skeptiker, den unſer Verfaſſer vorausſetzt, ſie als ungewiſſe und ſchwankende Reſultate eines veränderlichen Empfindungsvermögens ausgibt. In dieſer Definition zeigt ſich — was merkwürdig iſt — wie in mehrern andern, ein unwillkührlicher Hang etwas dogmatiſches in den Skepticismus zu legen, welches meines Erachtens ein Beweis mehr iſt, daß er nur als Kunſt, nicht als wirkliche beharrliche Stimmung der Seele möglich iſt.

Der neue Aeneſidemus[11]), der dem alten ſehr unähnlich iſt, ſtellt den Geiſt des Skepticismus auf folgende Art dar: „Nach meiner Einſicht, ſagt er, iſt der Skepticismus nichts anders, als die Behauptung, daß in der Philoſophie weder über das Daſeyn und Nichtſeyn der Dinge an ſich und ihrer Eigenſchaften, noch auch über die Gränzen der menſchlichen Erkenntnißkräfte etwas nach un-

11) Aeneſidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Profeſſor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphiloſophie. Nebſt einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. 1792. S. 24 ff.

beſtreitbar gewiſſen und allgemeingiltigen Grundſäzen ausgemacht worden ſei. Das Daſeyn der Vorſtellungen und die Gewisheit alles deſſen, was unmittelbar im Bewußtſeyn ſelbſt vorkommt und durch daſſelbe gegeben iſt, hat noch kein Skeptiker bezweifelt. Eben ſo wenig erklärt auch der Skepticismus die Fragen, welche die menſchliche Vernunft über das Daſeyn und Nichtſeyn der Dinge an ſich, über ihre realen und objectiven Eigenſchaften und über die Grenzen der Erkenntnißkräfte aufwirft, für ſchlechterdings und ewig unbeantwortlich: Er ſezt über das, was die Vernunft im Felde der Speculation leiſten kann und vielleicht dereinſt auch noch leiſten wird, ganz und gar nichts feſt. — Er zernichtet nicht alle Hoffnung, daß die Probleme, welche die Vernunft über das Daſeyn und die Beſchaffenheit der Dinge an ſich aufwirft, einſt werden aufgelöſt werden können — Seine Zweifel ſchränken ſich auch nur auf dasjenige ein, was man in der Philoſophie zu wiſſen vorgegeben hat, und gehen die übrige Theile der menſchlichen Einſichten, inſofern ſolche nicht aus dem Philoſophiren über das Ding an ſich ſchöpfen, gar nichts an. — Schon die Erklärungen, welche Sextus von der εποχη, als dem weſentlichen Kennzeichen des Skepticismus gibt, beweiſen, daß ich den ächten Geiſt deſſelben weder verſchönert noch verſchlimmert dargeſtellt habe. — Der Skepticismus

mus ist weder die Folge einer gedankenlosen Gleichgültigkeit, welche sich die Fragen der philosophirenden Vernunft über die Dinge an sich und über die Grenzen der Macht und Ohnmacht der menschlichen Erkenntnißkräfte noch nicht im Ernste vorgelegt hat, noch auch das Product einer Verzweiflung der Vernunft an ihren eigenen Kräften, welche durch die Unfähigkeit, den Schein von Wahrheit auflösen zu können, welcher die Beweise der einander entgegengesezten Systeme, Theorien und Hypothesen in der Philosophie umgibt, erzeugt wird; sondern vielmehr die deutlichste und geprüfteste Ueberzeugung davon, daß alle Versuche, das, was die Dinge an sich seyn oder nicht seyn sollen, zu bestimmen, so der Dogmatismus aufzuweisen hat, bisher fehlgeschlagen sind. — Ich wüßte nicht, daß jemals ein Skeptiker die Giltigkeit folgender Säze bezweifelt hätte. 1. Es gibt Vorstellungen in uns, an welchen sowohl mancherlei Unterschiede von einander vorkommen, als auch gewisse Merkmale angetroffen werden, in Ansehung welcher sie mit einander übereinstimmen. 2. Der Probierstein alles Wahren ist die allgemeine Logik; und jedes Räsonnement über Thatsachen kann nur insofern auf Richtigkeit Anspruch machen, als es mit den Gesetzen der allgemeinen Logik übereinstimmt. Wenn Skeptiker die Gewisheit der Syllogistik bezweifelt haben, so haben sie eigentlich nur dieses

bezweifelt, daß die Syllogistik uns zu einer Kenntniß der Dinge an sich verhelfen könne."

Diese Erklärung des Skepticismus ist neu, so sehr der Verfasser sich auch auf ältere berühmte Autoritäten berufen mag. Nach dieser Erklärung gründet sich der Skepticismus nicht auf die Natur unsers Erkenntnißvermögens, unsrer Sinne und unsers Verstandes, sondern auf die Geschichte der Philosophie. Er ist eine Ueberzeugung, daß etwas noch nicht geschehen sey, wenigstens in den uns bekannten Denkmälern philosophischer Forschungen noch nicht geschehen sey, was vielleicht einmal geschehen könne. Er ist also mehr eine historische Behauptung, als eine systematische philosophische Denkart, also mehr etwas Zufälliges, das unter andern Umständen auch anders seyn könnte, als etwas Nothwendiges — eine Ueberzeugung, die schon deswegen nicht ganz unzweifelhaft und geprüft seyn kann, weil sie doch bei einem jeden, der sie hat oder zu haben vorgibt, die Furcht übrig läßt, daß vielleicht in Versuchen, die ihm unbekannt geblieben sind, welche der menschliche Verstand in entfernten Regionen angestellt, welche die Zeit verschlungen, oder in Vergessenheit gebracht hat, etwas unwidersprechliches über die Dinge an sich und die Grenzen der menschlichen Erkenntnißkräfte festgesetzt worden ist. Der Verfasser macht die Philosophie über das Ding an sich zum einigen Gegenstande des Skepticismus und schließt

alle

alle übrige Theile der menſchlichen Einſichten davon aus. Er beruft ſich dabei auf Sextus und weiterhin auf Hume. — Aber hat Sextus nicht alle Theile der menſchlichen Erkenntniß angegriffen? Hat Hume nicht die Vernunft ſelbſt und ihre höchſte Principien wankend gemacht? Ich enthalte mich, dieß hier zu zeigen, da es die nachfolgende Geſchichte erweiſen wird. Auch das haben die Skeptiker geleugnet, oder vielmehr bezweifelt, daß die allgemeine Logik der Probierſtein alles Wahren ſey. Sie erkannten überhaupt gar keinen Probierſtein des Wahren, wie ſich der Leſer des Sextus aus dem zweiten Buche der Hypotypoſen und ſeiner Schrift gegen die Logiker erinnern wird. Sextus beſtreitet alle Regeln der Logik und zwar an und für ſich ſelbſt, nicht mit der Einſchränkung, daß er nur das bezweifle, ob uns die Logik zu einer Kenntniß der Dinge an ſich helfen könne.

Tief iſt Platner in den Geiſt des Skepticismus eingedrungen [12]). Er iſt nach ſeiner Beſtimmung die Denkart eines ſolchen, der von der objectiven Wahrheit nicht überzeugt iſt, der dieſe ſeine Nichtüberzeugung aus dem verdächtigen Anſchein des menſchlichen Erkenntnißvermögens rechtfertigt, ohne darthun zu wollen, daß es jedermann ſo verdächtig vorkommen müſſe. Der Skeptiker wolle die Nichtigkeit des Erkenntnißvermögens nicht erweiſen, ſondern erörtere nur die Urſachen, warum er

12) a. a. O. S. 353 — 374. vergl. Vorr. S. VI. XV. f.

in demſelben den Maasſtaab der Wahrheit nicht anerkenne. Er halte nichts für wahr, als das Daſeyn unſerer ſinnlichen und vernünftigen Vorſtellungen, die Gegenſtände von jenen und die Gründe von dieſen erkläre er für völlig unbekannt. Da aber mit beiden Gattungen von Vorſtellungen eine Unmöglichkeit, ſie zu ändern, und dem Scheine derſelben zu folgen, verbunden ſey, ſo werde dadurch eine vollkommene ſubjective Ueberzeugung hervorgebracht, die wir nicht vernichten oder unterdrücken können, der wir alſo gemäß urtheilen und leben. — Ein ſolcher Skepticismus ſey die einzige conſequente Denkart für die Philoſophie — und die einzige conſequente Philoſophie für geoffenbarte Religion. Dieß iſt ohne Zweifel die Schilderung des ächten conſequenten Skepticismus, inſofern er in einer Menſchenſeele exiſtiren kann. Nur zweifle ich, ob Pyrrho und Sextus ſich ihn ſo gedacht haben, welches dieſer Verfaſſer wirklich anzunehmen ſcheint (S. 360). Ihre Zweifel ſind zum Theil auch gegen die ſubjective Ueberzeugung gerichtet, wie ſich in der Folge noch deutlicher zeigen wird, und dieß wird ganz begreiflich, wenn man annimmt, daß ihr Skepticismus überhaupt mehr eine Rolle, eine Kunſt, als ein Syſtem war und daß auch Sextus ihn beinahe nirgends pſychologiſch als Denkart entwickelt. Wo ich nicht irre, ſo muß Platner bei ſeiner Darſtellung doch gewiſſe, allen Menſchen gemeinſchaftliche, Erſcheinungen

und

und subjective Ueberzeugungen annehmen, welches die ältern Skeptiker bei jeder Gelegenheit bestritten haben. Nicht einmal in Ansehung der Gegenstände der reinen Mathematik, wo es doch am ehesten zu erwarten war, würden sie eine allgemeine Einstimmigkeit der Köpfe zugegeben haben, wenn sie sich auch blos deswegen auf ihre eigene Zweifel gegen diese Gegenstände hätten berufen müssen. Selbst den Begriffen des Möglichen und Nothwendigen, die allen Menschen gemeinschaftlich sind, würden sie vielleicht Daseyn in ihrem Bewußtseyn zugestanden haben, aber sie würden wahrscheinlich aus ihrem ungewissen Ursprunge Zweifel gegen dieselbe erregt und jede Anwendung dieser Idee auf was für Gegenstände mit Zweifeln bekämpft haben.

Reinhold[13]) fordert zum Wesen des philosophischen Skepticismus auch schon in der weitesten Bedeutung dieses Ausdrucks, daß er von Grundsäzen, d. h. von Urtheilen der Vernunft, die keines Beweises fähig oder bedürftig sind, ausgehe. Er sey, behauptet er weiter, die philosophische Ueberzeugung, daß man sein Urtheil über gewisse Gegenstände auf immer zurückhalten müsse. Er seze dogmatisch fest, daß über diese Gegenstände kein gründliches Ur-

13) Abhandlung über den philosophischen Skepticismus vor Tennemanns Uebersetzung der Humischen Untersuchung über den menschlichen Verstand. Jena 1793.

Urtheil möglich und jedes mögliche Urtheil grundlos ſey, halte alſo über dieſelbe ſein Urtheil zurück und befinde ſich *inſofern* im Zuſtande des Zweifels. *Das Fundament des philoſophiſchen Skepticismus*, oder den *Inhalt der Grundſäze*, von welchen er ausgeht, machen nicht die *logiſchen Regeln des Denkens* aus, ſondern *gewiſſe allgemeine Thatſachen des Bewußtſeyns*, durch Gefühle und Begriffe vorgeſtellt. *Die Wahrheit ſeines Fundaments*, die der Skeptiker zugeben müſſe, beſtehe in der *Uebereinſtimmung* ſeiner logiſch-richtigen Begriffe, von den wirklichen Thatſachen ſeines Bewußtſeyns mit *dieſen Thatſachen* ſelbſt. *Die Wahrheit*, mit der es der Skeptiker zu thun habe, betreffe alſo nicht die *logiſche Regeln*, ſondern einen *Gebrauch derſelben*, der ſie zwar vorausſeze, der aber nicht allein von ihrer Wahrheit abhänge. *Der Gebrauch dieſer Regeln* ſeze nicht nur Abweſenheit des Widerſpruchs im Denken, ſondern *einen Inhalt der Gedanken* voraus, der bloß durch die Thatſachen des Bewußtſeyns gegeben werden könne. *Die objective Wahrheit* oder die Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit den von ihr verſchiedenen und unabhängigen Objecten, die der Skeptiker allein bekämpfen könne, könne er ſchlechterdings nie durch *logiſche Regeln allein* bekämpfen. Alle bisherige Skeptiker haben die *objective Wahrheit* für die *Uebereinſtimmung der Vorſtellung*

mit

mit dem Dinge an ſich erklärt. Dieſe Uebereinſtimmung haben die Pyrrhonier geleugnet und ſich dabei vorzüglich auf die Relativität des Zeugniſſes der Organe bei den empiriſchen Vorſtellungen des äußern Sinns berufen, wodurch jene Uebereinſtimmung unmöglich gemacht werde. Hierdurch würde freilich die objective Wahrheit nur den Wahrnehmungen der Sinne abgeſprochen. Allein um dieß Urtheil auf alle, auch auf die durch Vernunft vorſtellbaren Merkmale realer Objecte, auszudehnen, habe man nur den Begriff von Subſtanz durch das Merkmal der Empfindbarkeit denken dürfen. Was alsdann nicht empfindbar ſey, laſſe ſich als keine Subſtanz denken — wodurch dann die objective Wahrheit auch den Vorſtellungen durch Vernunft abgeſprochen werde. Dieſe Darſtellung hat das große Verdienſt, daß dadurch genauer, als vorher geſchehen war, beſtimmt iſt, worinn die ſubjective Wahrheit beſteht, welche der Skepticismus zugeben muß, ſobald er ſyſtematiſch und conſequent werden ſoll. Aber den Pyrrhoniern wird hier ein Skepticismus zugeſchrieben, den ſie nicht gehabt haben. Die Pyrrhonier leugneten die Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen mit den Dingen an ſich nicht, ſie bejahten ſie auch nicht, ſie bezweifelten ſie. Daran wird vielleicht niemand zweifeln, daß dieß oder jenes Object uns erſcheine, ſagt Sextus, aber ob es ſo beſchaffen

iſt

iſt, wie es erſcheint, das iſt die Frage.[14]) Alſo eine Frage war es, etwas das erſt geſucht, d. h. nach dem ſkeptiſchen Sinne des Worts, das bezweifelt wurde[15]), war es, ob die Gegenſtände ſo beſchaffen ſeyen, wie ſie uns erſcheinen. Auch das bezweifelten die Pyrrhonier, ob überhaupt dieſen Erſcheinungen Gegenſtände auſſer uns correſpondiren; vorausgeſetzt aber auch, daß dem wirklich ſo wäre, ſo warfen ſie den neuen Zweifel auf, ob uns dieſe Gegenſtände nach ihrer wahren Beſchaffenheit erſcheinen, indem ſie die verſchiedene Erſcheinungen derſelbigen Gegenſtände bey verſchiedenen Perſonen und unter verſchiedenen Umſtänden einander entgegenſetzten. Hieraus kann man mit Wahrſcheinlichkeit ſchlieſſen, daß die Pyrrhonier ſchon den Unterſchied zwiſchen Objecten, wie ſie an ſich und wie ſie in der Erſcheinung beſchaffen wären, zu machen wußten. Wie weit aber die Pyrrhonier die Skepſis getrieben haben, erhellt noch aus einem andern Umſtande in der angeführten Stelle des Sextus. Er drückt ſogar das zweifelhaft, mit dem ſkeptiſchen Wörtchen ισως, aus, ob jedermann Erſcheinungen zugebe. Wir werden alſo hier abermals darauf geleitet, daß der ältere Skepti-

14) περι μεν τυ φαινεσθαι τοιον η τοιον το υποκειμενον, ουδεις ισως αμφισβητει περι δε τυ, ει τοιυτον εστι, οπιον φαινεται, ζητειται. P. H. I, 11.

15) Daher hieß die ganze Skepſis ζητητικη I, 3. Daher heißt αζητητος unzweifelhaft I, 11.

pticismus kein Syſtem, ſondern eine Kunſt war[16]).

Die Definitionen des Skepticismus, die wir bisher angeführt und beurtheilt haben, leiten auf das Reſultat, daß man, wenn man ihn als Denkart oder Syſtem betrachtet, verſchiedene Gattungen deſſelben unterſcheiden könne und müſſe: denn nichts von all dem, was die angeführten Verfaſſer Skepticismus nennen, iſt dieſes Namens ganz unwerth. Am richtigſten ſtellt man ſich wohl dieſe verſchiedene Gattungen vor, wenn man ſie als Grade denkt, die in größerer oder kleinerer Entfernung von dem Ideale des allgemeinen Skepticismus liegen. Dieß Ideal iſt in keiner Menſchenſeele erreichbar; damit es aber realiſirt werden könne, ſo kann man entweder mehr oder weniger von demſelben hinwegnehmen, oder da es etwas Leeres etwas Negatives iſt, mehr oder weniger zu demſelben hinzuſezen. Alſo der erſte oder niedrigſte Grad des Skepticismus wäre der, wenn man Erſcheinungen, Thatſachen des Bewußtſeyns zugeſteht, die unwiderſtehlich zum Beyfall und Handeln nöthigen — übrigens ſonſt alles für zweifelhaft erklärt. Ein zweiter Grad wäre der, wenn man die ſubjective Wahr-

16) Auch Diogenes IX, 78. erklärt ihn ſo:
Εστιν ουν ὁ πυρρωνειος λογος μιμησις (vielleicht μιμνουσι) τις τις των φαινομενων· η των ὁπωσουν νουμενων, μαθ' ἡν παντα πασι συμβαλλεται, και συγκρινομενα πολλην αναφοριαν και ταραχην εχοντα ευρισκεται.

Wahrheit zugeſteht, und alle objective Wahrheit bezweifelt, die Objecte mögen nun durch die Sinne oder die Vernunft vorſtellbar ſeyn. Da aber die ſubjective Wahrheit entweder bloß in der Uebereinſtimmung unſerer Gedanken unter ſich, oder in der Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen mit den Thatſachen des Bewußtſeyns, oder in beiden beſtehen kann, ſo iſt von ſich ſelbſt klar, daß dieſer Grad wieder verſchiedene Grade zulaſſe, je nachdem man entweder mehr oder weniger von der ſubjectiven Wahrheit zugeſteht. Ein dritter Grad des Skepticismus wäre der, wenn man von einem dogmatiſchen Leugnen der Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen mit der wahren Beſchaffenheit der Objecte auſſer uns ausgienge und auf dieſes Leugnen ein Bezweifeln der objectiven Wahrheit gründete. Auch dieſer Grad kann wieder verſchiedene andere Grade haben, je nachdem entweder alle Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen mit den Objecten oder nur ein Theil derſelbigen geleugnet wird, je nachdem man z. E. den Körpern nur die qualitates ſecundarias oder auch die primarias abſpricht — die Kenntniß der Gottheit an ſich ihrem Weſen nach, oder auch in ihrer Beziehung auf uns leugnet. Ein vierter Grad von Skepticismus wäre der, wenn nicht die Möglichkeit der objectiven Wahrheit für uns, ſondern nur die Wirklichkeit der erkannten objectiven Wahrheit geleugnet wird, aber ſo, daß man hofft, die Philoſophie werde vielleicht einmal noch beſtimmen können, was

die

die Dinge an sich seien. Insofern kann man den hoffnungslosen und den hoffenden Skepticismus unterscheiden. Diese Gattung grenzt von der einen Seite an den vollendeten Skepticismus der Alten, von der andern an den Dogmatismus. Die alten Skeptiker stellten sich als solche dar, welche die Wahrheit suchen, ließen also die Hoffnung übrig, daß sie vielleicht einmal gefunden werden könne. — Hingegen unterscheiden sie sich doch dadurch, daß sie nicht schlechthin leugneten, daß etwas von objectiver Wahrheit bereits entdeckt sey, und daß sie ihre Zweifel nicht bloß auf die objective Wahrheit einschränkten. Jene Gattung grenzt also schon aus diesem Grunde an den Dogmatismus, aber ausserdem noch deswegen, weil dabey die Ueberzeugung zum Grunde liegt, von der jeder auch nur etwas vorsichtige Dogmatiker bei Untersuchung der Wahrheit ausgehen wird, daß man so nach ihr forschen müsse, wie wenn sie noch gar nicht entdeckt wäre und daß man sein Urtheil bis zur vollendeten Untersuchung zurückhalten müsse. Eben so ließen sich nun noch mehrere Grade des Skepticismus in größerer oder kleinerer Entfernung vom Ideale desselben denken. Wenn man eigensinnig darauf beharren wollte, daß nur eine gewisse bestimmte Denkart diesen Namen verdiene, so würde man der Natur der Sache widersprechen, und eine Geschichte des Skepticismus wo nicht unmöglich, doch so dürftig und uninteressant machen, daß sie kaum die Mühe der Bearbei-

tung verdiente. Die ſkeptiſche Denkart hat ihrer Natur nach etwas Unſtetes und Schwankendes, und dieſe Eigenſchaft hat ſie in dem Grade, daß ſelbſt der ächte philoſophiſche Skeptiker, der von beſtimmten und feſten Grundſätzen ausgeht, ſich oft am Ende geneigt fühlt, ſelbſt jene Grundſäze zum Gegenſtande des Zweifels zu machen.

Wir haben bisher verſchiedene Gattungen des Skepticismus als verſchiedene Denkarten in dem menſchlichen Gemüthe unterſchieden. Man kann noch andere Gattungen deſſelben unterſcheiden, wenn man auf die verſchiedene Quellen und auf die verſchiedene Gegenſtände deſſelben Rückſicht nimmt. Von jenen werden wir in dem folgenden Abſchnitte beſonders reden, über dieſe wollen wir hier noch einige Bemerkungen machen.

Die Gegenſtände des Skepticismus können eben ſo verſchieden ſeyn, als die Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniß überhaupt und die Geſchichte lehrt, daß keiner derſelben vom Skepticismus unangetaſtet geblieben iſt. Aber eben dieſe Lehrerin gibt auch das Reſultat, daß der Skepticismus von jeher am meiſten unmittelbar gegen die Philoſophie und in dieſer am meiſten gegen denjenigen Theil derſelben gerichtet war, welcher die Objecte des Denkens auſſer unſern Vorſtellungen betrifft. Eine ſolche Art des Angriffs konnte zugleich dazu dienen, die Gründe aller Wiſſenſchaften ohne Unterſchied zu erſchüttern. Wenn der Skeptiker auch die formale Wiſſenſchaft,

ſchaft, die Regeln des Denkens, ja alle Thatſachen des Bewußtſeyns ſtehen ließ, ſo galt doch der Angriff auf die Philoſophie in Anſehung der Objecte allen Wiſſenſchaften ohne Unterſchied, die empiriſche Pſychologie als Geſchichte der Seelenwirkungen und Logik ausgenommen. Nun ſind aber die Objecte unſrer Vorſtellungen entweder ſinnlich oder überſinnlich. Von jenen handelt die Naturwiſſenſchaft in ihrem weiteſten Umfange, von dieſen die ſogenannte rationale Pſychologie, die Theologie und die Moral. Daher ſind von jeher die meiſten und ſtärkſten Angriffe des Skepticismus gegen die metaphyſiſchen Lehren von der Körperwelt, ihrem Urſprunge, ihren Veränderungen, gegen die Ideen von Raum und Zeit, inſofern wir uns die Körper in derſelben denken, gegen die Lehre vom Weſen, vom Urſprung, von der Dauer der Seele, gegen die Lehren von der Exiſtenz der Gottheit, ihren Eigenſchaften, und Werken, von freien moraliſchen, ſich allgemeine und nothwendige Geſeze vorſchreibenden Weſen überhaupt, gerichtet geweſen. Hierinn ſtimmen die ältere und neuere Skeptiker, die ſonſt in ſo manchen Stücken von einander abweichen, mit einander überein. Auch wenn die ältern Skeptiker ſo viele Einwürfe gegen die Logik machen, ſo betreffen dieſe Einwürfe doch mehr die Anwendung logiſcher Regeln auf Objecte, als dieſe Regeln an ſich ſelbſt. Ob aber gleich die Hauptangriffe des ältern Skepticismus auf die benannte Gegenſtände giengen, ſo ließen ſie ſich doch die Mühe

nicht verdrießen, ihre Kunſt auch gegen andere Wiſſenſchaften zu richten und die Anmaßungen der damaligen Dogmatiker in allen Feldern zu ſchlagen, worauf ſich die neueren Skeptiker nicht eingelaſſen haben. Die Werke des Sextus ſind gröſtentheils gegen die Logiker, Phyſiker und Ethiker gerichtet, aber auch die Grammatiker, die Rhetoriker, die Geometer, die Arithmetiker, die Aſtrologen, und die Muſiker hält er, wiewohl nicht ſo zahlreicher, Angriffe werth.

Wenn man nun den Skepticismus von den Hauptobjecten, die er immer gehabt hat, benennen und nach dieſem Geſichtspuncte eintheilen will, ſo kann man den phyſiſchen, den logiſchen, den pſychologiſchen, den moraliſchen und den theologiſchen und zwar bey dieſem noch den atheiſtiſchen von den ſupernaturaliſtiſchen unterſcheiden. Dieſe Unterſcheidung gehört aber nicht bloß zur Methode, ſondern zur Sache, indem ſich die eine dieſer Gattungen ohne die andere bei manchen Philoſophen gefunden hat, die, ſo dogmatiſch ſie auch in manchen Puncten gedacht haben, doch von der Zahl der Skeptiker nicht ausgeſchloſſen werden können. Einige Skeptiker haben mehr Mistrauen in die Sinne und mehr Vertrauen auf die Vernunft, andere mehr Vertrauen auf die Sinne und mehr Mistrauen in die Vernunft geſetzt. Jene konnten den phyſiſchen Skepticismus ohne die übrigen Gattungen, dieſe den logiſchen, pſychologiſchen, moraliſchen

ſchen, theologiſchen Skepticismus ohne den phyſiſchen vertheidigen, ohne inconſequent zu ſeyn. Uebrigens lehrt die Geſchichte der Philoſophie, daß die Skeptiker oft inconſequent genug waren, um eine Art des Skepticismus anzunehmen und eine andere zu verwerfen, indem doch beide zu einer und derſelbigen Gattung gehörten. So hat es z. E. atheiſtiſche Skeptiker gegeben, die keine ſupernaturaliſtiſche waren, d. h. ſolche, welche das Daſeyn Gottes aus Vernunftgründen durchaus bezweifelten, und aus übernatürlicher Offenbarung annahmen. Der hiſtoriſche und mathematiſche Skepticismus ſind unter den bereits angegebenen Gattungen begriffen. Sie haben zwar ihre Vertheidiger gefunden, ſind aber nie ſo weit ausgebildet worden, als es die Sache ſelbſt erlaubt hätte. Die Natur dieſer verſchiedenen Gattungen des Skepticismus nun, ſo wie die mannichfaltige Miſchungen derſelben in verſchiedenen Zweiflern werden wir in der Geſchichte ſelbſt genauer beſchreiben.

II. Ueber die Quellen und den Urſprung des Skepticismus.

Der Urſprung des Skepticismus kann entweder bloß hiſtoriſch oder pſychologiſch betrachtet werden. Hiſtoriſch betrachtet man ihn, wenn man die verſchiedene Urſachen entwickelt, welche dazu beitrugen, daß eine Kunſt erfunden wurde, alle dogmatiſche Behauptungen zweifelhaft zu machen,

und daß gewiſſe Männer ſich öffentlich als ſolche ankündigten, welche ſich nicht getrauen, etwas zu bejahen oder zu verneinen, ausgenommen gewiſſe Wahrnehmungen — welche die Wahrheit, die andere gefunden zu haben glauben, andere für unerreichbar erklären, ſuchen. — Den Urſprung des Skepticismus pſychologiſch erklären, heißt die Urſachen unterſuchen, welche bey jedem einzelnen Menſchen die ſkeptiſche Denkart hervorbringen können. Von dem pſychologiſchen Urſprunge iſt hier die Rede, der hiſtoriſche gehört in die Geſchichte.

Der Zweifel überhaupt entſteht alsdann in der Seele, wenn man in den Gründen für und wider eine Behauptung ein Gleichgewicht entdeckt. Der Grund kann entweder in der Natur der Sache, oder an uns ſelbſt liegen. Das wird niemand leugnen, daß es gewiſſe Gegenſtände gebe, über welche die einige, dem Menſchen geziemende Denkart der Zweifel ſei. In uns ſelbſt allein liegt der Grund des Zweifels, wenn uns die Gründe, welche das Uebergewicht geben könnten, unbekannt ſind, oder wenn wir uns derſelben gerade izt nicht mehr deutlich bewußt ſind, oder wenn wir fürchten, daß in den Beweisgründen, aus welchen wir etwas für wahr und gewiß halten ſollen, ein heimlicher Betrug liege, oder daß es uns unbekannte Beweiſe fürs Gegentheil gebe. Wenn ſich der Zweifel bey den Menſchen nach und nach auf immer mehrere Gegenſtände ausdehnt und der Seele eine neue Stimmung gibt, ſo entſteht der Skepticismus.

Die

Die Quellen des Skepticismus ſind ſehr mannichfaltig und ſelbſt oft entgegengeſetzt. Je nachdem die Quellen beſchaffen ſind, aus welchen er herfließt, ſo iſt er entweder philoſophiſch oder ſeicht, roher oder verfeinerter, kalt oder leidenſchaftlich und was dergleichen Unterſcheidungen mehr ſind. Verſchiedene dieſer Urſachen bringen oft bloß einen vorübergehenden oder periodiſchen Skepticismus hervor, der zuweilen zur vollen Ueberzeugung, zuweilen zum vollendeten Skepticismus führt.

Es giht in dem Leben vieler denkenden und rechtſchaffenen Menſchen eine Periode, in welcher das Erwachen der Vernunft und das eigene Unterſuchen der Lehren, die man bisher blaß geglaubt hat, einen Zuſtand des Zweifels bei ihnen hervorbringt, der gewöhnlich ſehr peinlich iſt, ihre ganze Denk- und Gemüthsart erſchüttert, und oft für die Bildung ihres ganzen Charakters und ihr ganzes Lebensglück entſcheidet. Dieſer Zuſtand tritt bald früher beym Jüngling, bald ſpäter erſt beym Manne ein. Er iſt pſychologiſch ſehr merkwürdig, und es iſt daher zu verwundern, daß noch kein Philoſoph ihn einer beſondern Aufmerkſamkeit gewürdigt hat. Glücklich, wer aus dieſem meiſt ſehr unglücklichen, und man kann ſagen convulſiviſchen Zuſtande ſich gerettet hat und zu einer ruhigen Ueberzeugung übergegangen iſt, ohne an ſeiner Moralität Schaden gelitten zu haben!

Verschiedene große Schriftsteller, die sich zu einer gewissen Zeit ihres Lebens in diesem Zustande befanden, haben denselben in ihren Schriften geschildert. Unter diesen hat wohl keiner sich darüber so treffend und stark ausgedrückt, als der Meister in der Kunst, psychologische Phänomene zu beschreiben. — Ich hoffe, meine Leser werden die hieher gehörigen Stellen aus seinen Werken hier nicht ungerne lesen. Ich werde aber, um den Zusammenhang nicht zu zerreißen, und das Gemälde nicht verstümmelt zu geben, Verschiedenes anführen müssen, was nicht gerade zur Entstehung und Natur dieses Zustands gehört.

Der savoyische Vikar, dessen Glaubensbekenntniß ich nicht genug lesen kann, und in dessen Denkart Rousseau seine eigene schildert, drückt sich unter andern so aus [17]): „Ich lernte in meiner Jugend was man wollte, daß ich lernen sollte, ich sagte, was man wollte, daß ich sagen sollte, ich machte mich verbindlich, so wie man es begehrte — ich wurde Priester. Aber bald empfand ich, daß indem ich mich verpflichtet hatte, nicht Mensch zu seyn, ich mehr versprochen hatte, als ich halten konnte. Man sagt uns, das Gewissen sey das Werk der Vorurtheile; aber ich weiß aus eigener Erfahrung, daß es der Ordnung der Natur hartnäckig allen Gesetzen der Menschen zuwider folgt. Man kann uns wohl dieß oder jenes verbieten, die Gewissensbisse werfen uns immer vor, was die wohl geord-

17) Emile L. IV. S. 16. ff. Zweibr. Ausg.

geordnete Natur erlaubt, und aus einem noch ſtärkern Grunde, was ſie uns gebietet. Von meiner Jugend an habe ich den Eheſtand als die erſte und heiligſte Anſtalt der Natur verehrt. Da ich mir das Recht genommen hatte, mich derſelben zu unterwerfen, ſo entſchloß ich mich, ſie nicht zu entheiligen. — Dieſer Entſchluß wurde mein Unglück. Meine Achtung für das Bett anderer ſtellte meine Vergehungen der Welt bloß. Das Aergerniß mußte ausgeſöhnt werden. Ich wurde eingeſchloſſen, excommunicirt, vertrieben — mehr das Opfer meiner Gewiſſenhaftigkeit, als meiner Unkeuſchheit. Ich begriff aus den Vorwürfen, die mir mein Fall zuzog, daß man oft ſeinen Fehler nur vergrößern darf, um der Strafe zu entgehen. Wenige Erfahrungen führen einen nachdenkenden Geiſt weit. Da ich ſah, daß meine Idee von dem, was recht iſt, und von allen Pflichten des Menſchen durch traurige Beobachtungen umgeſtürzt wurde, ſo verlor ich jeden Tag eine der Meinungen, welche ich angenommen hatte. Da diejenige, welche mir übrig geblieben waren, nicht mehr hinreichten, um ein Ganzes zu bilden, das ſich durch ſich ſelbſt halten könnte, ſo fühlte ich, daß ſich nach und nach in meiner Seele die Evidenz der Principien verdunkelte. Ich kam endlich dahin, daß ich nicht mehr wußte, was ich denken ſollte — Ich war in der Stimmung der Ungewisheit und des Zweifels, welche Descartes zur Erforſchung der

Wahrheit fordert. Dieſer Zuſtand iſt nicht dazu gemacht, lange zu dauern, er iſt beunruhigend und peinlich; nur das Intereſſe des Laſters oder die Trägheit der Seele kann uns darinn beharren laſſen. Mein Herz war nicht ſo verdorben, daß ich mir lange darinn hätte gefallen können und nichts erhält die Gewohnheit nachzudenken beſſer, als wenn man mehr mit ſich ſelbſt, als mit ſeinem Glücke zufrieden iſt.

Ich dachte alſo über das traurige Loos der Sterblichen nach, welche auf dieſem Meere menſchlicher Meinungen, ohne Ruder und Compas, ihren ſtürmiſchen Leidenſchaften überlaſſen, ohne irgend einen andern Führer, als einen unerfahrnen Steuermann, der ſeinen Weg nicht kennt, und nicht weiß, woher er kommt und wohin er geht, hin und her fahren. Ich ſagte zu mir ſelbſt: Ich liebe die Wahrheit, ich ſuche ſie und kann ſie nirgends erkennen; man zeige mir ſie, ich will ihr getreu bleiben: warum muß ſie ſich der Sehnſucht eines Herzens entziehen, das gemacht iſt, ſie anzubeten?

Ob ich gleich oft die gröſte Uebel erduldet habe, ſo habe ich doch niemals ein ſo ununterbrochen unangenehmes Leben geführt, als in dieſen Zeiten der Unruhe und Bangigkeit, wo ich unaufhörlich von Zweifel zu Zweifel irrend, von meinem langen Nachſinnen immer nichts als Ungewisheit, Dunkelheiten, Widerſprüche über die Urſache meines Daſeyns und über die Regel meiner Pflichten davontrug.

Wie kann man Skeptiker aus Syſtem und mit guten Gewiſſen ſeyn? Ich kann es nicht begreifen. Solche Philoſophen giht es entweder nicht oder ſie ſind die unglücklichſte der Menſchen. Der Zweifel über Sachen, deren Kenntniß wichtig für uns iſt, iſt ein für den menſchlichen Geiſt zu gewaltſamer Zuſtand; lange kann er nicht widerſtehen, er entſcheidet ſich wider ſeinen Willen auf die eine oder andere Weiſe, und er will ſich lieber betrügen, als nichts glauben.

Was meine Verlegenheit vermehrte, war, daß ich, geboren in einer Kirche, welche Alles entſcheidet und keinen Zweifel erlaubt, ſobald ich einen Punct verwarf auch Alles Uebrige zu verwerfen pflegte und daß die Unmöglichkeit, ſo viele ungereimte Entſcheidungen zuzugeben, mich auch von denjenigen los machte, welche es nicht waren. Indem man mir ſagte: Glaube Alles! ſo hinderte man mich, irgend etwas zu glauben, und ich wußte gar nicht mehr, wo ich ſtille ſtehen ſollte.

Ich frug die Philoſophen um Rath, ich durchblätterte ihre Schriften, ich unterſuchte ihre verſchiedene Meinungen; ich fand ſie alle ſtolz, entſcheidend, dogmatiſch ſelbſt in ihrem vorgeblichen Skepticismus, alles wiſſend, nichts beweiſend, einer ſpottend über den andern, und dieſer lezte Punct, in dem ſie alle übereinſtimmen, ſchien mir der einzige zu ſeyn, in dem ſie Recht haben. Sie ſind ſiegreich beym Angriffe und kraftlos, wenn ſie ſich vertheidigen ſollen. Wenn man ihre Gründe wägt, ſo haben ſie nur welche, um

zu zerſtören; wenn man die Stimmen zählt, ſo behält jeder nur die ſeinige; ſie vereinigen ſich nur, um zu ſtreiten; ſie anzuhören, war nicht das Mittel, aus meiner Ungewisheit zu treten.

Ich begriff, daß die unzureichende Kraft des menſchlichen Geiſtes die erſte Urſache dieſer erſtaunenden Verſchiedenheit von Meinungen iſt und der Hochmuth die zweite. Wir haben den Maasſtab zu dieſer unermeßlichen Maſchine nicht, wir können ihre Verhältniſſe nicht berechnen; wir wiſſen ihre erſten Geſetze und ihre Endurſachen nicht; wir ſind uns ſelbſt unbekannt; wir kennen weder unſre Natur, noch das thätige Princip in uns; kaum wiſſen wir, ob der Menſch ein einfaches oder zuſammengeſetztes Wäſen iſt; undurchdringliche Geheimniſſe umgeben uns von allen Seiten; ſie ſind über die Region des Sinnlichen erhaben; wir glauben ſie durch unſern Verſtand durchdringen zu können und wir haben dazu nichts als Einbildungskraft. Jeder bahnt ſich durch dieſe eingebildete Welt einen Weg, den er für den rechten hält; keiner kann wiſſen, ob der ſeinige zum Zwek führt. Und doch wollen wir Alles durchdringen, Alles wiſſen. Das Einzige, was wir nicht verſtehen, iſt, das nicht zu wiſſen, was wir nicht wiſſen können. Wir wollen uns lieber auf Ohngefähr hin entſcheiden und glauben, was nicht iſt, als geſtehen, daß keiner von uns ſehen kann, was wirklich iſt. Ein kleiner Theil eines großen Ganzen, deſſen Grenzen wir nicht kennen und das ſein Urheber unſern thörichten Zänkereien überliefert, ſind wir

eitel

eitel genug, entſcheiden zu wollen was dieſes Ganze an ſich ſelbſt iſt, und was wir im Verhältniß zu demſelbigen ſind.

Wenn die Philoſophen im Stande wären, die Wahrheit zu entdeken, wer unter ihnen würde Intereſſe an ihr nehmen? Jeder weiß wohl, daß ſein Syſtem nicht beſſer begründet iſt, als die andere; aber er behauptet es, weil es das ſeinige iſt. Es gibt nicht einem einigen, der, wenn er etwa das Wahre und Falſche erkennen ſollte, die Lüge, die er gefunden hat, nicht der Wahrheit vorzöge, die durch einen andern entdekt worden iſt. Wo iſt der Philoſoph, der, zu ſeinem Ruhme, nicht gerne das menſchliche Geſchlecht betröge? Wo iſt derjenige, der heimlich in ſeinem Herzen eine andere Abſicht hätte, als die, ſich auszuzeichnen? Wenn er ſich nur über die Menge erhebe, wenn er nur den Glanz ſeiner Nebenbuhler verdunkelt, was verlangt er mehr? Das Weſentliche iſt, anders zu denken, als die übrigen. Unter den Gläubigen iſt er Atheiſt, unter den Atheiſten würde er ein Gläubiger ſeyn.

Die erſte Frucht, welche ich von den Reflexionen erndtete, beſtand darinn, daß ich lernte, meine Unterſuchungen auf das einzuſchränken, was mich unmittelbar intereſſirte; mich in Anſehung aller übrigen Gegenſtände mit einer tiefen Unwiſſenheit zu befriedigen und mich nie bis zum Zweifel zu beunruhigen, ausgenommen in ſolchen Dingen, welche zu wiſſen mir wichtig war.

Alsdann ließ ich die verschiedene Meinungen, die mich seit meiner Geburt abwechselnd an sich gezogen hatten, vor meinem Geiste noch einmal vorübergehen und sah, daß, obgleich keine evident genug war, um die Ueberzeugung unmittelbar hervorzubringen, sie doch verschiedene Grade von Wahrscheinlichkeit hatten und daß der innere Beifall sich ihnen in verschiedenem Maaße schenkte oder verweigerte. Nach dieser ersten Bemerkung legte ich den Vorurtheilen ein Stillschweigen auf und verglich alle diese verschiedene Ideen untereinander. Auf diesem Wege fand ich, daß die erste und die gewöhnlichste auch die simpelste und vernünftigste wäre, und daß ihr, um aller Stimmen davon zu tragen, nichts mangelte, als zulezt vorgetragen worden zu seyn. Man stelle sich alle alte und neue Philosophen vor, wie sie ihre verworrene Systeme von Kräften, von ungefähren Zufällen, von Fatalismus und Nothwendigkeit, von Atomen, von Weltseele, von lebender Materie, von Materialismus aller Art erschöpfen — und nach ihnen den erhabenen Clarke, wie er die Welt erleuchtet und endlich das Wesen der Wesen und den Weltregenten ankündigt. Mit welcher allgemeinen Bewunderung, mit welchem einstimmigen Beifalle würde nicht dieß neue so große, so tröstende, so erhabene System aufgenommen worden seyn — ein System, das so geschikt ist, die Seele zu erheben, und der Tugend eine Stüze zu geben — das zugleich so eindringend, so lichtvoll, so simpel ist und, wie mich dünkt, dem menschlichen Geiste weniger

Unbe-

Unbegreifliches vorhält, als er in jedem andern Syſteme Ungereimtes antrifft. Ich ſagte mir ſelbſt: Die unauflösliche Einwürfe ſind allen gemeinſchaftlich, weil der menſchliche Geiſt zu eingeſchränkt iſt, ſie aufzulöſen; ſie beweiſen alſo gegen keines mehr als gegen das andere; aber welcher Unterſchied unter den unmittelbaren Beweiſen! Wenn dieß Syſtem Alles erklärt und nicht mehr Schwierigkeiten hat, als die übrige, muß es nicht vorgezogen werden?

Indem mir nun die Liebe zur Wahrheit ſtatt aller Philoſophie und eine leichte und ſimple Regel, die mich von der eitlen Spizfindigkeit der Beweiſe diſpenſirt, ſtatt aller Methode dient, ſo unterſuche ich nach dieſer Regel alle diejenigen Kenntniſſe aufs neue, welche mich intereſſiren, mit dem feſten Entſchluſſe, alle diejenige als evident anzunehmen, welchen ich in der Aufrichtigkeit meines Herzens meinen Beifall nicht verſagen kann — als wahr alle diejenige, die mir mit den erſten in einer nothwendigen Verbindung zu ſtehen ſcheinen werden, und dann alle übrige in der Ungewisheit zu laſſen, ohne ſie zu verwerfen oder anzunehmen, ohne mich damit zu quälen, ſie aufzuhellen, wenn ſie auf nichts Praktiſch-Nüzliches führen.“

Hier iſt eine Geſchichte der Entſtehung dieſes ſkeptiſchen Zuſtandes, ſeiner Natur, ſeiner Wirkungen und ſeiner Auflöſung in eine volle, aber beſcheidene religiös-moraliſche Ueberzeugung. Wie viel allgemein-wahres in derſelben enthalten iſt, wie vieles in derſelben ſich von dieſem Zuſtande

ſtande überhaupt annehmen läßt — dieß will ich hier nicht weiter auseinanderſezen — ich darf es ſicher der eigenen Abſtraction meiner Leſer überlaſſen. Nachdem der ſavoyiſche Vikar ſein Glaubensbekenntniß über die natürliche Religion abgelegt hat, ſo bekennt er eben ſo offen den Skepticismus, der ihn in Anſehung der Offenbarung übrig geblieben iſt. „Die Unterſuchung, die ich noch anzuſtellen habe,“ ſagt er [18]), „iſt von der bisherigen ſehr verſchieden; ich ſehe darinn nichts als Verworrenheit, Geheimniß, Dunkelheit; ich bringe nichts als Ungewisheit und Mistrauen zu derſelbigen. Ich kann mich nicht anders als zitternd entſcheiden und, was ich vortrage, ſind eher meine Zweifel, als meine Meinung — Ich weiß übrigens nicht, ob ich im Irrthum bin — Es iſt ſchwer, bei Unterſuchungen nicht zuweilen den affirmativen Ton anzunehmen: aber alle meine Affirmationen ſollen nichts als Zweifelsgründe ſeyn — Wenn [19]) ich ein beſſerer Räſonneur oder Gelehrter wäre, ſo würde ich vielleicht die Wahrheit der Offenbarung, ihren Nuzen für diejenige, welche das Glük haben, ſie zu kennen, fühlen. Aber wenn ich Gründe für dieſelbige ſehe, die ich nicht beſtreiten kann, ſo ſehe ich auch Einwürfe gegen dieſelbige, die ich nicht auflöſen kann. Es gibt ſo viel ſtarke Gründe für und wider, daß ich, unvermögend mich zu entſcheiden, ſie weder annehme noch verwerfe. Nur die

18) S. 72. f.
19) S. 98.

die Verbindlichkeit, ſie anzunehmen, verwerfe ich, weil mir dieſe vorgebliche Verbindlichkeit unvereinbar mit Gottes Gerechtigkeit ſcheint und weil er dadurch, weit entfernt die Hinderniſſe des Heils wegzuräumen, ſie vielmehr vervielfältigt, ja für den gröſten Theil des menſchlichen Geſchlechts unüberſteiglich gemacht hätte. Dieß ausgenommen, halte ich mich über dieſen Punct in einem ehrfurchtsvollen Zweifel. Ich bin nicht eingebildet genug, um mich für unfehlbar zu halten: andere Menſchen haben entſcheiden können, was mir unentſchieden ſcheint; ich räſonnire für mich, nicht für ſie; ich tadle ſie nicht, ich ahme ſie aber auch nicht nach: ihr Urtheil kann beſſer ſeyn als das meinige, aber es iſt nicht meine Schuld, wenn es nicht das meinige iſt. — Uebrigens ſezt mich die Majeſtät der Schrift in Erſtaunen, die Heiligkeit des Evangeliums ſpricht zu meinem Herzen. — — Das [20]) Evangelium hat ſo groſſe, ſo rührende, ſo vollkommen unnachahmliche Charaktere der Wahrheit an ſich, daß der Erfinder deſſelben noch mehr Erſtaunen erregen würde, als ſein Held. Bei all dem iſt eben dieß Evangelium voll unglaublicher Dinge, die der Vernunft widerſtehen und die ein vernünftiger Menſch unmöglich faſſen und annehmen kann. Was iſt mitten unter all dieſen Widerſprüchen zu thun? — Immer beſcheiden und vorſichtig zu ſeyn; ſtillſchweigend zu verehren, was man weder verwerfen noch begrei-

20) S. 100. f.

begreifen kann und ſich vor dem großen Weſen zu demüthigen, das die Wahrheit allein kennt. Dieß iſt der unwillkührliche Skepticismus, in dem ich geblieben bin; aber dieſer Skepticismus iſt mir im geringſten nicht peinlich, weil er ſich nicht auf die praktiſch-weſentliche Puncte ausdehnt und ich über die Principien aller meiner Pflichten vollkommen mit mir einig bin. Ich diene Gott in der Einfalt des Herzens. Ich ſuche nichts zu wiſſen, als was mir für mein Verhalten wichtig iſt; was aber die Dogmen betrifft, welche weder auf Handlungen, noch auf Moral Einfluß haben, und mit welchen ſo viele Menſchen ſich quälen, ſo beunruhige ich mich darüber gar nicht. —" Dieß wäre alſo ein reiner ſupernaturaliſtiſcher Skepticismus, wie wir ihn oben genannt haben. Man ſieht, um dieß gelegentlich zu bemerken, daß ein Rouſſeau ſich da mit einem beſcheidenen Zweifel begnügte, wo izt ſo manche, die ſich ausſchlieſſend den Namen der Aufgeklärten zueignen wollen, mit dem decidirteſten Dogmatismus verwerfen. Aber die wahre Weisheit iſt immer beſcheidener geweſen, als die Afterweisheit. Noch izt haben die Kante da Ehrerbietung und erlauben ſich höchſtens eine Unentſchiedenheit [21]), wo andere ſtolz über ihre eingebildete Siege triumphiren und mit ihrer ſtürmenden Aufklärung die Welt zu beſeligen hoffen.

Rouſ-

21) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft Königsberg 1793. in vielen Stellen.

Rouſſeau ſpricht noch in einer andern Stelle und zwar ohne alle erdichtete Einkleidung von der Zweifelsperiode, in welcher er ſich eine Zeitlang befand und aus welcher die ſchöne Ueberzeugung hervorgegangen iſt, die er nachher während ſeines ganzen Lebens ſelbſt gegen viele immer wieder aufſteigende Zweifel behauptete [22]). Es iſt auch nach den bereits angeführten Stellen der Mühe werth, einige Züge aus dieſer Schilderung auszuheben.

„Geboren in einer Familie, wo Moralität und Frömmigkeit herrſchte, mit wohlwollender Sanftmuth erzogen bei einem Geiſtlichen voll Weisheit und Religion — hatte ich ſeit meiner zarteſten Kindheit, Grundſäze, Maximen, andre würden ſagen, Vorurtheile, eingeſogen, die mich nie gänzlich verlaſſen haben. — — Die ländliche Einſamkeit, in welcher ich den Frühling meiner Jugend hinbrachte, das Studium guter Bücher, dem ich mich ganz überließ — machten mich zulezt zu einem frommen Schwärmer, ohngefähr wie Fenelon. Das Nachdenken in der Einſamkeit, das Studium der Natur, die Betrachtung des Weltalls, nöthigen den Einſamen, ſich unaufhaltſam zum Urheber der Dinge aufzuſchwingen und mit einer ſüßen Unruhe den Zwek alles deſſen, was er empfindet, zu ſuchen. Als mich mein Schickſal in den Strom der Welt zurückwarf, ſo fand ich in ihr nichts mehr, was einen Augenblick

22) Les [illegible] du promeneur Solitaire IIIme promenade.

begreifen kann und ſich vor dem großen Weſen zu demüthigen, das die Wahrheit allein kennt. Dieß iſt der unwillkührliche Skepticismus, in dem ich geblieben bin; aber dieſer Skepticismus iſt mir im geringſten nicht peinlich, weil er ſich nicht auf die praktiſch-weſentliche Puncte ausdehnt und ich über die Principien aller meiner Pflichten vollkommen mit mir einig bin. Ich diene Gott in der Einfalt des Herzens. Ich ſuche nichts zu wiſſen, als was mir für mein Verhalten wichtig iſt; was aber die Dogmen betrifft, welche weder auf Handlungen, noch auf Moral Einfluß haben, und mit welchen ſo viele Menſchen ſich quälen, ſo beunruhige ich mich darüber gar nicht. —" Dieß wäre alſo ein reiner ſupernaturaliſtiſcher Skepticismus, wie wir ihn oben genannt haben. Man ſieht, um dieß gelegentlich zu bemerken, daß ein Rouſſeau ſich da mit einem beſcheidenen Zweifel begnügte, wo izt ſo manche, die ſich ausſchlieſſend den Namen der Aufgeklärten zueignen wollen, mit dem decidirteſten Dogmatismus verwerfen. Aber die wahre Weisheit iſt immer beſcheidener geweſen, als die Afterweisheit. Noch izt haben die Kante da Ehrerbietung und erlauben ſich höchſtens eine Unentſchiedenheit [21]), wo andere ſtolz über ihre eingebildete Siege triumphiren und mit ihrer ſtürmenden Aufklärung die Welt zu beſeligen hoffen.

Rouſ-

21) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft Königsberg 1793. in vielen Stellen.

Rouſſeau ſpricht noch in einer andern Stelle und zwar ohne alle erdichtete Einkleidung von der Zweifelsperiode, in welcher er ſich eine Zeitlang befand und aus welcher die ſchöne Ueberzeugung hervorgegangen iſt, die er nachher während ſeines ganzen Lebens ſelbſt gegen viele immer wieder aufſteigende Zweifel behauptete [22]). Es iſt auch nach den bereits angeführten Stellen der Mühe werth, einige Züge aus dieſer Schilderung auszuheben.

„Geboren in einer Familie, wo Moralität und Frömmigkeit herrſchte, mit wohlwollender Sanftmuth erzogen bei einem Geiſtlichen voll Weisheit und Religion — hatte ich ſeit meiner zarteſten Kindheit, Grundſäze, Maximen, andre würden ſagen, Vorurtheile, eingeſogen, die mich nie gänzlich verlaſſen haben. — — Die ländliche Einſamkeit, in welcher ich den Frühling meiner Jugend hinbrachte, das Studium guter Bücher, dem ich mich ganz überließ — machten mich zulezt zu einem frommen Schwärmer, ohngefähr wie Fenelon. Das Nachdenken in der Einſamkeit, das Studium der Natur, die Betrachtung des Weltalls, nöthigen den Einſamen, ſich unaufhaltſam zum Urheber der Dinge aufzuſchwingen und mit einer ſüßen Unruhe den Zwek alles deſſen, was er empfindet, zu ſuchen. Als mich mein Schickſal in den Strom der Welt zurückwarf, ſo fand ich in ihr nichts mehr, was einen Augenblick

22) Les Reveries du promeneur Solitaire IIIme promenade.

meinem Herzen hätte ſchmeicheln können. Die Sehnſucht nach meiner ſüßen Muße folgte mir überall und machte mir Alles, was mich etwa zum Glück und zu Ehrenſtellen hätte leiten können, gleichgültig und ekelhaft. Ungewiß in meinen unruhigen Neigungen, hoffte ich wenig, erlangte ich noch weniger, und empfand ſelbſt, wenn mir das Glück günſtig zu werden ſchien, daß, im Fall ich auch alles erhalten hätte, was ich zu ſuchen glaubte, ich doch darinn das Glück nicht würde gefunden haben, nach welchem mein Herz ſich ſo feurig ſehnte, ohne den Gegenſtand deſſelben enträthſeln zu können. So trug alles bei, meine Neigungen von dieſer Welt los zu machen, ſelbſt vor meinen Unglücksfällen, die mich ihr ganz fremd machen ſollten. Ich kam bis zum vierzigſten Jahre, hin und her getrieben zwiſchen Dürftigkeit und Wohlſtand, zwiſchen Weisheit und Verirrung, voll von Laſtern der Gewohnheit ohne irgend eine böſe Neigung im Herzen, aufs ohngefähr hin lebend ohne feſte, durch meine Vernunft entſchiedene Grundſäze, zerſtreut in Anſehung meiner Pflichten, ohne ſie zu verachten, aber oft, ohne ſie recht zu kennen.

Seit meiner Jugend hatte ich mir vorgenommen, mit der Epoche von vierzig Jahren meine Bemühungen, um zeitliches Glück zu endigen, und alle meine Anſprüche aufzugeben. — Da der Augenblik kam, ſo führte ich dieß Project ohne Mühe aus, und obgleich mein Glück damals einen feſtern Grund zu gewinnen ſchien, ſo that ich doch darauf Ver-

Verzicht, nicht nur ohne irgend einen Kummer, ſondern mit wahrem Vergnügen. Ich befreite mich von all dieſen Anlokungen, von allen dieſen eitlen Hoffnungen und überließ mich ganz der Sorgloſigkeit und der Ruhe des Geiſtes, die immer mein herrſchendſter Geſchmak und meine dauerhafteſte Neigung war. Ich verließ die Welt und ihren Pomp, ich legte allen äußerlichen Schmuk ab. — — — — Ich riß aus meinem Herzen die Wurzel der Begierden und Lüſte, welche alle dem, was ich verließ, Werth geben. — Ich ſchränkte meine Reforme nicht aufs Aeußerliche ein. Ich fühlte, daß ſelbſt dieſe noch eine andere weit ſchwerere, aber nothwendigere, nämlich eine Reforme in den Meinungen erforderte; und entſchloſſen, alles auf einmal zu thun, unternahm ich es, mein Inneres einer ſtrengen Prüfung zu unterwerfen, die es in denjenigen Zuſtand verſezen ſollte, in welchem ich es bei meinem Tode finden wollte.

Eine große Revolution, die eben in mir vorgegangen war; eine andere moraliſche Welt, die ſich meinen Bliken enthüllte; die unvernünftigen Urtheile der Menſchen, deren Ungereimtheit ich zu fühlen anfieng, ohne vorauszuſehen, daß ich das Opfer derſelben werden würde; das immer wachſende Bedürfniß eines andern Guts, als der literariſche Ruhm war, den ich kaum zu ſchmeken angefangen hatte, als er mir ſchon anekelte; der Wunſch, für den Reſt meines Lebens mir eine weniger ungewiſſe Laufbahn vorzuzeichnen, als diejenige war, auf

welcher ich die ſchönſte Hälfte meines Lebens gegangen war — alles dieß nöthigte mich zu der großen Unterſuchung, deren Bedürfniß ich ſeit langer Zeit fühlte. Ich unternahm ſie alſo. —

Von dieſer Epoche fängt mein gänzlicher Abſchied von der Welt, und mein lebhafter Geſchmak für die Einſamkeit, der mich bisher nicht wieder verlaſſen hat, an. Das Werk, das ich unternommen hatte, konnte nur in einer vollkommenen Zurükgezogenheit ausgeführt werden; es erforderte lange und ruhige Ueberlegungen, welche das Geräuſch der Geſellſchaft nicht erlaubt. Dieß nöthigte mich, eine Zeitlang eine ganz andere Lebensart zu führen, bei der ich mich dann ſo gut befand, daß ich ſie ſeitdem nie wieder unterbrach, auſſer wenn ich dazu genöthigt wurde und auf wenige Augenblike, und dann immer wieder von ganzem Herzen zu derſelben zurükkehrte. —

Ich verrichtete die Arbeit, die ich unternommen hatte, mit vielem Eifer, welcher der Wichtigkeit der Sache und dem Bedürfniß, das ich in mir fühlte, proportionirt war. Ich lebte damals mit den neuen Philoſophen, welche den alten kaum in etwas glichen: ſtatt meine Zweifel zu heben und meine Unentſchloſſenheit zu fixiren, hatten ſie alle Gewisheit erſchüttert, die ich über die Puncte zu haben glaubte, deren Kenntniß mir am wichtigſten war. Eifrige Miſſionnäre des Atheismus, und gebieteriſche Dogmatiker — konnten ſie es ohne Grimm gar nicht ausſtehen, daß man in irgend etwas anders

ders zu denken wagte, als ſie. — Ich vertheidigte mich oft ziemlich ſchwach gegen ſie, aus Haß gegen das Streiten und weil ich wenig Talent hatte, einen Streit fortzuſezen: aber niemals habe ich ihre kraftloſe Lehre angenommen; und dieſer Widerſtand gegen ſo intolerante Menſchen, die noch dazu ihre beſondere Abſichten hatten, trug nicht wenig dazu bei, ihre Animoſität anzufeuren. —

Sie haben mich nicht überredt, aber beunruhigt. Ihre Beweisgründe hatten mich wankend gemacht, ohne mich je überzeugt zu haben; ich fand keine gute Antwort darauf, aber ich fühlte, daß es eine geben müßte. Ich klagte mich nicht ſowohl des Irrthums, als der Ungeſchicklichkeit an, und mein Herz antwortete ihnen beſſer, als meine Vernunft.

Endlich ſagt' ich mir ſelbſt: Soll ich ewig das Spiel der Sophiſten ſeyn, die alles beſſer wiſſen wollen, von denen ich nicht einmal ſicher bin, ob die Meinungen, welche ſie predigen und die ſie andern mit ſo viel Eifer aufdringen wollen, ihre eigene Meinungen ſind? Ihre Leidenſchaften, von welcher ihre Lehre abhängt; ihr Intereſſe, dieß oder jenes glauben zu machen, machen es unmöglich, das zu durchdringen, was ſie ſelbſt glauben. Kann man Redlichkeit bei den Anführern einer Parthie ſuchen? Ihre Philoſophie iſt für andere, ich brauche eine für mich. Ich will ſie alſo mit all meinen Kräften ſuchen, ſo lang es noch Zeit iſt, um eine feſte Regel des Lebens für den Reſt meiner Tage zu

haben. Schon bin ich in der Reife meines Alters, in der ganzen Kraft meines Verſtandes. Bald geht es mit mir wieder abwärts. Warte ich länger, ſo werde ich bei meiner ſpäten Ueberlegung nicht den Gebrauch aller meiner Kräfte mehr haben; meine intellectuelle Kräfte werden ſchon ihre Wirkſamkeit verloren haben; ich werde gewiß alsdann dasjenige nicht ſo gut thun, was ich jezt ſo gut, als mir immer möglich iſt, thun kann. Ich will dieſen günſtigen Augenblik ergreifen; er iſt die Epoche meiner äuſſerlichen und materiellen Reforme, es ſei auch die meiner intellectuellen und moraliſchen! —

Ich führete dieß Project langſam und unter verſchiedenen Unterbrechungen aus, aber mit aller Anſtrengung und Aufmerkſamkeit, deren ich fähig war. Ich empfand lebhaft, daß die Ruhe meiner übrigen Lebenstage und mein ganzes Schickſal davon abhienge. Ich befand mich dabei Anfangs in einem ſolchem Labyrinthe von Verlegenheiten, Schwierigkeiten, Einwürfen, Verworrenheiten, Finſterniſſen, daß ich zwanzigmal verſucht war, alles dahin geſtellt ſeyn zu laſſen, allen vergeblichen Unterſuchungen zu entſagen, mich in meinen Ueberlegungen an die Regeln der gewöhnlichen Klugheit zu halten, ohne je dergleichen in den Principien ſelbſt zu ſuchen, die ſich ohngeachtet aller meiner Mühe mir in ein ſo tiefes Dunkel gehüllt hatten. Aber dieſe Klugheit ſelbſt war mir ſo fremde, ich fand mich ſelbſt ſo wenig geſchikt, ſie zu erwerben, daß, ſie zu meiner Führerin wählen zu wollen, eben ſo viel geweſen wäre,

als durch Meere und Stürme, ohne Ruder und Compas einen beinahe unzugänglichen Leuchtthurm, der mir gar keinen Hafen zeigte, ſuchen zu wollen.

Ich blieb ſtandhaft: das erſtemal in meinem Leben hatte ich Muth; ſeinem glüklichen Erfolge bin ich es ſchuldig, daß ich das fürchterliche Loos aushalten konnte, welches ſeit dieſer Zeit anfieng, mich zu verfolgen, ohne daß ich die mindeſte Ahndung davon hatte. Nach den eifrigſten und redlichſten Unterſuchungen, die vielleicht je ein Sterblicher angeſtellt hat, entſchied ich mich auf mein ganzes Leben für alle die Grundſäze, welche zu haben, mir wichtig war; und wenn ich mich in meinen Reſultaten betrog, ſo bin ich wenigſtens ſicher, daß mein Irrthum mir nicht zugerechnet werden kann: denn ich habe Alles gethan, um mich davor zu bewahren. — —

Ich geſtehe, daß ich nicht immer zu meiner Befriedigung alle die Schwierigkeiten hob, die mich beunruhigt hatten. — Aber entſchloſſen, mich endlich über die Gegenſtände zu entſcheiden, an welchen der menſchliche Verſtand ſo wenig faſſen kann — und von allen Seiten mit undurchdringlichen Geheimniſſen und unauflößlichen Einwürfen umgeben, nahm ich bei jeder Frage die Meinung an, welche mir am beſten begründet, am glaublichſten an und für ſich ſelbſt ſchien, ohne mich bei den Einwürfen aufzuhalten, die ich nicht auflöſen konnte, welchen aber in dem entgegengeſezten Syſteme eben ſo ſtarke Einwürfe correſpondiren. Der dog-

matiſche Ton bei ſolchen Gegenſtänden ſchickt ſich nur für Charlatane; aber es iſt wichtig, für ſich ſelbſt eine Meinung zu haben und ſie mit aller Reife des Urtheils zu wählen, deren man fähig iſt. —

Das Reſultat meiner mühſamen Unterſuchungen war ohngefähr das, welches ich in dem Glaubensbekenntniſſe des Savoyiſchen Vikars verzeichnet habe — ein Werk, welches unter der gegenwärtigen Generation unwürdiger Weiſe geſchändet und entheiligt worden iſt, aber einſt eine Revolution unter den Menſchen hervorbringen kann, wenn jemals unter ihnen geſunder Verſtand und Redlichkeit wieder kehren. — — — — Es iſt wahr, daß mitten unter Beleidigungen ohne Zahl und unter Schlechtigkeiten ohne Maas, von welchen ich mich von allen Seiten beſtürmt fühlte, Zwiſchenräume von Unruhe und Zweifel von Zeit zu Zeit meine Hoffnung erſchütterten und meine Ruhe trübten. Die mächtige Einwürfe, die ich nicht hatte auflöſen können, ſtellten ſich alsdann meinem Geiſte mit mehr Stärke dar, um mich vollends niederzuſchlagen, und zwar gerade in den Augenblikken, wo ich, nur zu ſchwer gedrückt von der Laſt meines Schickſals, eben in eine gänzliche Muthloſigkeit verſinken wollte. Oft kamen dann neue Beweiſe, die ich vortragen hörte, in meiner Seele denjenigen zu Hülfe, die mich bereits quälten. Ach! ſagte ich dann zu mir unter Herzensbeklemmungen, die mich erſtiken wollten, wer wird mich vor der Verzweiflung bewahren, wenn ich, in meinem unglück-

glückſeligen Zuſtande, nichts mehr als Chimären in den Tröſtungen finde, die mir meine Vernunft darreichte! Wenn ſie auf dieſe Art ihr eigenes Werk zerſtört und jede Stüze der Hoffnung und des Zutrauens umſtürzt, die ſie mir in der Noth erhalten hatte! Was für eine Stüze können überhaupt Täuſchungen ſeyn, die nur mich allein in der Welt einwiegen! Die ganze gegenwärtige Generation ſieht nichts als Irrthümer und Vorurtheile in den Grundſäzen, von denen mein Geiſt ſich nährt; ſie findet Wahrheit, Evidenz in einem Syſteme, das dem meinigen entgegengeſezt iſt; ſie ſcheint ſogar nicht zu glauben, daß ich es im Ernſte annehme; und ich ſelbſt, wenn ich mich demſelben mit meinem ganzen Herzen ergebe, finde Schwierigkeiten darinn, die mir unüberſteiglich ſind, die ich unmöglich auflöſen kann und die mich doch nicht hindern, bei demſelben zu beharren. Bin ich denn alſo allein weiſe, allein aufgeklärt unter den Sterblichen? Iſt es hinlänglich, daß die Sachen mir anſtehen, um zu glauben, daß ſie wirklich ſo ſind? Kann ich ein aufgeklärtes Zutrauen zu Wahrſcheinlichkeiten haben, welche in den Augen der übrigen Menſchen keinen feſten Grund haben, und welche mir ſelbſt trüglich ſcheinen würden, wenn mein Herz meiner Vernunft nicht zu Hülfe käme? Wäre es nicht beſſer geweſen, meine Verfolger mit gleichen Waffen zu beſtreiten, indem ich ihre Maximen angenommen hätte, als bei meinen chimäriſchen Grundſäzen ihren Angriffen bloß zu ſtehen, ohne etwas zu thun,

um

um ſie zurückzuſchlagen? Ich halte mich für weiſe und ich bin nichts als betrogen, ein Opfer und ein Märtyrer eines eitlen Irrthums.

Wie oft war ich in dieſen Augenblicken des Zweifels und der Ungewisheit nahe dabei, mich der Verzweiflung zu überlaſſen! Hätte ich je in dieſem Zuſtande einen ganzen Monat zugebracht, ſo war es um mein Leben und um mich geſchehen! Aber dieſe Kriſen, ob ſie gleich ſonſt ſehr häufig bei mir waren, ſind doch immer kurz geweſen. Noch bin ich nicht ganz von denſelbigen befreit, aber ſie ſind izt ſo ſelten und ſo ſchnell vorübergehend, daß ſie nicht einmal die Kraft haben, meine Ruhe zu ſtören. Es ſind unbedeutende Erſchütterungen, die meine Seele nicht mehr afficiren, als eine Feder, die in den Fluß fällt, den Lauf des Waſſers verändern kann. — — Es iſt nicht möglich, daß nicht eine ſo vollkommene, ſo fortdauernde, ſo traurige Einſamkeit — daß nicht die immer thätige Animoſität der ganzen gegenwärtigen Generation und die Ungerechtigkeiten, mit welchen ſie mich unaufhörlich drükt, mich zuweilen niedergeſchlagen machen. Wenn dann meine Hoffnung erſchüttert iſt, ſo kommen von Zeit zu Zeit die zaghafte Zweifel zurück, ſtören die Ruhe meiner Seele und erfüllen ſie mit Traurigkeit. Unfähig der Operationen des Geiſtes, welche nöthig wären, um mir Muth und Stärke zu geben, muß ich mir alsdann meinen alten Entſchluß in die Seele zurükrufen: die Sorgfalt, die Aufmerkſamkeit, die Redlichkeit des Herzens, welche

che ich anwandte, um ihn faſſen zu können, kommen alsdann in mein Gedächtniß zurück und ſchenken mir meine Zuverſicht wieder. Ich entferne alſo alle neue Ideen, als eben ſo viele traurige Irrthümer von mir, die bloß einen falſchen Schein haben und zu nichts gut ſind, als meine Ruhe zu ſtören. —“

Ich habe Rouſſeaun lange reden laſſen, aber wenn es auf Darſtellung pſychologiſcher Phänomene ankommt, ſo iſt es am beſten, diejenigen reden zu laſſen, welche ſie ſelbſt erfahren haben und das Talent der Selbſtbeobachtung und der Schilderung ihrer Gemüthszuſtände in hohem Grade beſitzen. Wenn ich nicht irre, ſo ſchließt Rouſſeaus Schilderung über die Urſachen, die Natur, den Gang, die Wirkungen des ſkeptiſchen Zuſtands überhaupt ungemein viel auf. Nur daß ſich nicht bei allen dieſelben Phänomene in demſelben Grade finden. Nur in einem Geiſte, der an wichtiger Wahrheit ein ſo lebhaftes Intereſſe nahm, in welchem Scharfſinn, Imagination, Empfindung eine ſolche Stärke hatten und zugleich dieſer Hang zur Schwermuth ſo ſtark war, konnte dieſer Zuſtand ſo fürchterlich drükend und der Verzweiflung ſo nahe ſeyn, und nur ein ſolcher Geiſt konnte von der andern Seite Kraft genug beſitzen, eine ſolche Criſis zu überwälzigen und die neuen Anfälle immer ſtandhaft auszuhalten und zurükzuſchlagen. Bei andern bringt dieſer Zuſtand weniger gewaltſame Wirkungen hervor und endigt ſich oft mit einer trägen Gleichgültigkeit gegen

gen die Wahrheit. Das aber läßt ſich mit mehr Allgemeinheit aus dieſer Geſchichte folgern, daß der ſkeptiſche Zuſtand, von welchem hier die Rede iſt, gewöhnlich alsdann entſteht, wenn der Menſch, der bisher in ſeinen Meinungen und Ueberzeugungen meiſt durch Zufall, Neigung und Autorität beſtimmt wurde, nun eine eigne Ueberzeugung zu erringen ſucht, wenn er zugleich auf die widerſtreitenden Denkarten und Meinungen hinblikt, und bei ſeiner unauslöſchlichen Idee vom Abſolut-Wahren überall nur Relativ-Wahres erblikt — wenn ihm endlich das Beſtreben, ſeine Ideen zu ordnen, noch nicht gelingen will — und daß der Zweifel, meiſt bei der Religion anfängt. Auch das kann man aus Rouſſeaus Geſchichte abſtrahiren, daß jener Zuſtand, wenn er einmal in einer Menſchenſeele eine Zeitlang und in einer gewiſſen Stärke vorhanden geweſen iſt, gewöhnlich von Zeit zu Zeit wieder zu kommen pflegt. Hier ſind aber nun die Folgen verſchieden. Es gibt nur ſehr wenige Menſchen, die wie Rouſſeau, ſich auf einmal ihr ganzes Gedankenſyſtem eigentlich ſchaffen, es dann immer nur weiter entwikeln und anwenden, und troz aller Angriffe von innen und außen behaupten. Bei andern gelingt dieſem Zuſtande oft nachher, was ihm vorher vielleicht oft mislungen war — er bemächtigt ſich der Seele ganz. — Die Leidenſchaft nimmt ab — und zulezt entſteht der ruhige Zuſtand des Skepticismus, der von dem Zuſtande des leidenſchaftlichen Zweifels ſehr verſchieden iſt. Oft

erzeugt

erzeugt dieſer öfters wiederkehrende Zuſtand aber auch eine Leere im Geiſte, einen Mangel an aller Ueberzeugung, eine Indifferenz an allem, was was doch zu wiſſen wichtig iſt, und damit oft beinahe unheilbare Immoralität der Geſinnung. Doch davon nachher, wenn wir von den Folgen des Skepticismus reden werden.

Meiſt fängt der Zweifel bei der Religion, und zwar bei der poſitiven, in welcher man erzogen worden iſt, an. Vieles kommt hier auf die Beſchaffenheit der poſitiven Religion und auf den Jugendunterricht, den man in derſelben genoſſen hat, an.[23]) Solche, die in einer ſehr abergläubiſchen Religion geboren und erzogen ſind, die einen ſehr abſtracten, unverſtändlichen Religionsunterricht genoſſen haben, bei welchen wenigſtens der moraliſche Unterricht dem dogmatiſchen nicht beſtändig zur Seite gieng, ſind daher weit mehr in Gefahr, als andere, in jenen Zuſtand zu verſinken, ſobald ſie ſelbſt nur etwas nachzudenken anfangen. Sie beginnen mit Zweifeln an der poſitiven Religion, in welcher ſie geboren ſind, ſie dehnen nach und nach dieſe Zweifel auf Offenbarung überhaupt aus, ſie gehen zur Vernunftreligion über, biß ihnen endlich auch dieſe zweifelhaft wird. Man bemerkt

23) Reſewitz Gedanken und Vorſchläge 1. B. 10. St. S. 86. f. beruft ſich deshalb auf ſeine eigene Erfahrungen, daß ein unzweckmäßiger Religionsunterricht viele Zweifler hervorbringe.

merkt dieſen Gang menſchlicher Denkart oft nicht nur bei einzelnen Menſchen, ſondern auch bei ganzen Geſchlechtern und Nationen. Der Katholicismus, ſagt Raynal einmal, ſtrebt unaufhörlich zum Proteſtantismus, der Proteſtantismus zum Socinianismus, der Socinianismus zum Deismus, der Deismus zum Skepticismus.

Ich bin während meiner Univerſitätsjahre mit verſchiedenen denkenden Jünglingen bekannt geworden, welche eine ſolche Bahn durchliefen. Die Zweifelsperiode hat nicht bei allen dieſelbige Wirkungen hervorgebracht, und iſt nicht bei allen aus denſelbigen Quellen gefloſſen. Einer, der vortrefliche Anlagen, beſonders zur Mathematik hatte, endigte mit Verzweiflung und Elend — Hypochondrie, Geſundheitsſchwäche, Hang zur Paradoxie wirkten bei ihm in Verbindung mit einem wilden Skepticismus. — Religion war der erſte Gegenſtand, auf welchen ſein lebhaftes Gefühl mit aller Stärke gefallen war. — Er ward ſchwärmeriſcher Pietiſt. Eine Comödie von Moliere, in welcher der Skepticismus lächerlich gemacht wird, nahm ihn für denſelben ein, weil ihm der Tadel unbillig ſchien. Mit dieſem Hange zum Zweifel hörte er metaphyſiſche Vorleſungen — der Hang vermehrte ſich nur deſto mehr — Er machte die Beſtimmung des Menſchen zum Hauptgegenſtande eigner Unterſuchungen, und verſank immer tiefer in Ungewisheit. Er las Tetens und Kant, und verſank immer tiefer — Er iſt nicht mehr — und ich

will

will hier durch eine detaillirtere Schilderung ſeines Zuſtandes und ſeiner Schikſale, die ich in einer ſehr intereſſanten Correſpondenz vor mir liegen habe, das Andenken an ſeine Leiden bei mir und denjenigen meiner Freunde, die ihn gekannt haben, nicht wieder lebhaft machen. Von ein paar andern habe ich ſchriftliche Aufſätze in Händen, worinn ſie ihre Bemerkungen über dieſen Zuſtand mitgetheilt haben. Ich glaube, daß ſie für die empiriſche Pſychologie nicht unwichtig und auch ſonſt lehrreich ſind — ich will daher das Merkwürdigſte aus denſelben hier auszeichnen. Nur das muß ich vorher noch bemerken, daß beide ſchon vor 8 Jahren geſchrieben worden ſind.

„Ich will ſehen, ſchreibt der eine, wie weit ich im Stande bin, Ihr Verlangen in Anſehung der Geſchichte meines Skepticismus zu erfüllen. Aber ich glaube nicht, daß ich ſie ganz genau werde entwikeln können: denn ich nahm mir ſchon lange vor, mich ſo viel möglich der Gedanken über dieſe Materie zu entſchlagen, wenigſtens mich nicht mehr mit Aufbauung eines beſondern Syſtems abzugeben. Ich las alſo über dergleichen Dinge, was ich ungefähr darüber zu leſen bekam, aber ich dachte nicht mehr, wenigſtens nicht mehr ſorgfältig nach, wie weit dieß Geleſene mit meinen übrigen Ideen von dieſer Art harmonire: und weil meine Begriffe aus jenen Zeiten, die meine Zweifelsperiode ausmachen, meiſt ſchwankend waren, ſo läßt ſich begreifen, wie Meinungen [illegible] Gründe ſo [illegible] der als für Vor-

merkt diesen Gang menschlicher Denkart oft nicht nur bei einzelnen Menschen, sondern auch bei ganzen Geschlechtern und Nationen. Der Katholicismus, sagt Raynal einmal, strebt unaufhörlich zum Protestantismus, der Protestantismus zum Socinianismus, der Socinianismus zum Deismus, der Deismus zum Skepticismus.

Ich bin während meiner Universitätsjahre mit verschiedenen denkenden Jünglingen bekannt geworden, welche eine solche Bahn durchliefen. Die Zweifelsperiode hat nicht bei allen dieselbige Wirkungen hervorgebracht, und ist nicht bei allen aus denselbigen Quellen geflossen. Einer, der vortreffliche Anlagen, besonders zur Mathematik hatte, endigte mit Verzweiflung und Elend — Hypochondrie, Gesundheitsschwäche, Hang zur Paradoxie wirkten bei ihm in Verbindung mit einem wilden Skepticismus. — Religion war der erste Gegenstand, auf welchen sein lebhaftes Gefühl mit aller Stärke gefallen war. — Er ward schwärmerischer Pietist. Eine Comödie von Moliere, in welcher der Skepticismus lächerlich gemacht wird, nahm ihn für denselben ein, weil ihm der Tadel unbillig schien. Mit diesem Hange zum Zweifel hörte er metaphysische Vorlesungen — der Hang vermehrte sich nur desto mehr — Er machte die Bestimmung des Menschen zum Hauptgegenstande eigner Untersuchungen, und versank immer tiefer in Ungewisheit. Er las Tetens und Kant, und versank immer tiefer — Er ist nicht mehr — und ich

will

will hier durch eine detaillirtere Schilderung ſeines Zuſtandes und ſeiner Schikſale, die ich in einer ſehr intereſſanten Correſpondenz vor mir liegen habe, das Andenken an ſeine Leiden bei mir und denjenigen meiner Freunde, die ihn gekannt haben, nicht wieder lebhaft machen. Von ein paar andern habe ich ſchriftliche Aufſätze in Händen, worinn ſie ihre Bemerkungen über dieſen Zuſtand mitgetheilt haben. Ich glaube, daß ſie für die empiriſche Pſychologie nicht unwichtig und auch ſonſt lehrreich ſind — ich will daher das Merkwürdigſte aus denſelben hier auszeichnen. Nur das muß ich vorher noch bemerken, daß beide ſchon vor 8 Jahren geſchrieben worden ſind.

„Ich will ſehen, ſchreibt der eine, wie weit ich im Stande bin, Ihr Verlangen in Anſehung der Geſchichte meines Skepticismus zu erfüllen. Aber ich glaube nicht, daß ich ſie ganz genau werde entwikeln können: denn ich nahm mir ſchon lange vor, mich ſo viel möglich der Gedanken über dieſe Materie zu entſchlagen, wenigſtens mich nicht mehr mit Aufbauung eines beſondern Syſtems abzugeben. Ich las alſo über dergleichen Dinge, was ich ungefähr darüber zu leſen bekam, aber ich dachte nicht mehr, wenigſtens nicht mehr ſorgfältig nach, wie weit dieß Geleſene mit meinen übrigen Ideen von dieſer Art harmonire: und weil meine Begriffe aus jenen Zeiten, die meine Zweifelsperiode ausmachen, meiſt ſchwankend waren, ſo läßt ſich begreifen, wie Meinungen und Gründe ſowohl wider als für Vor-

ſehung, Unſterblichkeit u. ſ. w. gleich leicht Eingang finden konnten, wiewohl ich geſtehen muß, daß die leztere mehr nur wahr zu finden wünſchte, die erſtere hingegen gern und leicht wahr fand: den leztern ſtimmte mein Herz bei, den erſtern mein Kopf.

Ich glaube übrigens, daß meine Geſchichte die Geſchichte der meiſten oder doch vieler anderer ſeyn wird: wenigſtens ſchließ ich das aus der Allgemeinheit der Entſtehungsurſachen meines Zweifelns. Doch iſt es natürlich, daß bei jedem Individuum demungeachtet noch gewiſſe Beſonderheiten vorhanden ſeyn müſſen; deswegen und weil ich überhaupt eine Freude daran habe, meine Ideen und ihre Entſtehung mir zu entwikeln, will ich ſie Ihnen ſo offen und ſo deutlich, als ich kann, darlegen.

Meine Erziehungsart war die gewöhnlichſte und, bei allem guten Willen der Erzieher, doch eben keine der g u t e n. In den Kinderjahren angefüllt mit Gebeten, nachgehends mit dogmatiſchen Lehren von der Perſon und dem Amte Chriſti, vom Nachtmal ꝛc. kam ich ins Seminar. Bei aller Undeutlichkeit dieſer Begriffe blieben ſie doch unangetaſtet, bis ich auf die Univerſität kam, und zweifeln — hätte mir ein Greuel in Gottes Augen geſchienen. Erſt als ich Philoſophie ſtudiren ſollte, ſah ich, daß die Sachen anders ſtehen, als ich bisher wähnte. Ich hatte Alles für wahr angenommen, ſo lange ich keine Beweiſe dafür hatte, als Autorität und mir dieſe Autorität hinreichend war. Aber als ich Beweiſe ſuchte, ſo hatte ich erſt an dieſen

ſen und dann an den Sachen ſelbſt etwas auszuſezen. Um dieſe Zeit geſchah es, daß ein vertrauter Freund einige Unterredungen mit mir über dogmatiſche Lehren, über Inſpiration, über Chriſtus ꝛc. hielt, und ich weiß nicht, woher es kam, daß mir die Zweifel dagegen ſo gar nicht fremd, nicht auffallend waren. Wenn es eine Seelenwanderung gäbe, ſo wollt ich glauben, ich habe ſchon in meiner vorigen Periode als Kezer exiſtirt; da nun das nicht iſt, ſo will ich den Grund lieber darinn ſuchen, daß ich ſchon vorher zuweilen ſolche Gedanken hatte, die ſich aber wieder in den Abgrund der dunkeln Vorſtellungen verloren, und jzt erſt, nicht nur wieder zum Bewußtſeyn erhöht, ſondern auch deutlicher gemacht wurden.

Die Periode begann, wo ich nachdenken lernen ſollte. Das erſte, was vorgeht, wenn man nachzudenken anfängt, iſt meiſt dieß, daß man alte Meinungen, die man für Vorurtheile mit Recht oder Unrecht anſieht, wie den Staub vom Kleide abſchüttelt und das vorzüglich aus folgenden Gründen: 1. Das Nachdenken ſelbſt iſt uns alsdann etwas Neues. Daß man Wahrheiten beweiſt, die man vorher auf Treu und Glauben annahm, iſt uns neu — und weil der Seele in dieſem Zuſtande alles ſo ungewohnt und neu iſt, ſo will ſie ſelbſt auch etwas Neues zu Stande bringen, welches ſie in dieſem Falle nicht thun kann, ohne ſich zu beſtreben, das Alte wegzuwerfen. 2. Dieß Beſtreben, das Alte zu zerſtören und etwas Neues aufzubauen, wird

verstärkt durch das aufkeimende Kraftgefühl. Izt erst wird man sich des Rechts bewußt, Wahrheiten die man für unverlezbare Heiligthümer gehalten, vor sein Forum zu ziehen und seine Stimme darüber zu geben. Einem Knaben, der bisher an den Gedanken, daß er auch was gelte, nicht gewohnt war, thut das wohl. Nun will er auch sein Recht in Ausübung bringen, er zerstört und baut auf und freut sich des Werks seiner Hände, wenn auch noch so elendes Flickwerk wäre!

Wenn aber nun die Ungewohnheit nachzudenken das Nachdenken selbst erschwert, wenn die Unfähigkeit, tief in die Lehren einzudringen, ihnen selbst den Schein der Undurchdringlichkeit gibt, wenn der alte eingewurzelte Hang zu diesen Lehren sich wieder zeigt, und mit den neuen Grundsäzen contrastirt, alsdann entsteht ein Zustand des Zweifels, der seine verschiedene Grade hat.

Ich hatte drei Grundsäze festgestellt. 1. Meine Vernunft muß die Lehren billigen, die man mir aufdrängen will 2. ich darf ohne Gewissensunruhe an allen zweifeln, so lang es auf Moralität nicht nachtheilig wirkt 3. ich habe eine Menge Vorurtheile, die ich Anfangs nicht dafür erkannte, kennen lernen, und sie mit Fug und Recht in Zweifel gezogen. Was mir also irgend das Gepräge der Vorurtheile zu haben scheint, das muß oder darf bezweifelt werden, bis es näher geprüft ist. Der dritte Saz führte mich am weitsten: denn Alles, was so schlechthin von der Menge angenommen wird, verführte

führte mich ſchon eben dadurch, daß ich geneigt wurde, es unter die Zahl der Vorurtheile zu ſezen, beſonders wenn es hie und da mit meinen übrigen Ideen nicht harmoniren wollte. Da fand ich dann, daß Alles eine Vorſehung annimmt und doch vielleicht unter tauſenden nicht zwei aus vernünftiger Ueberzeugung. Ich glaubte außerdem in den Vorſtellungen davon Manches übertrieben zu finden und dieß war mir Grunds genug, an der Vorſehung zu zweifeln. Dieſes Uebertreiben beſtand darinn, daß man die Vorſehung vorſtellt, als ein beſtändiges unmittelbares Einwirken der Gottheit, und doch — dachte ich — ſind alle Dinge dieſer Welt in einer ewigen Verknüpfung: alles hat ſeine Urſachen, alles ſeine Wirkungen. Eine Krankheit z. E. hat ihre natürliche Urſachen, die man zuweilen ganz genau und deutlich beſtimmen kann — Wozu alſo hier eine Gottheit nöthig? Freilich iſts dieſe, welche dieſe Dinge aneinandergeknüpft hat: aber mein individuelles Schickſal hat ſie doch nur in Verbindung mit dem Ganzen und nicht als individuell geordnet. Nur das Ganze und nicht das Schickſal jedes Individuums, als ſolches, war das Object des göttlichen Willens. Dieſes Ganze iſt das Möglichſtvollkommene: aber ſagts nicht die Erfahrung genug, daß in dieſem vollkommenſten Ganzen Einzelne leiden müſſen? Und das müßten ſie nicht, wenn nicht das Ganze es forderte: alſo iſt dieß, nicht das Individuum das Object der göttlichen Abſichten.

Dieſer Gedanke machte die Lehre, daß Gott mein Schickſal regiere — Denn wenn ers nicht als mein Schickſal regiert, was nüzt michs? oder bin ich verſichert, daß es mich nüzt? — ſchwankend, machte mir das Gebet unnüz.

Darinn wurde ich beſtärkt, wenn ich mir den Menſchen als frei dachte. Muß er nicht, wenn er frei handelt, jeden Augenblick den Plan des Schöpfers umſtoßen? Und wenn Gott eine allgemeine Verknüpfung der Dinge nicht nur unthätig vorhergeſehn, ſondern thätig vorher geordnet hat, wenn von einer großen Kette auch nicht ein Glied weggenommen werden darf, ohne daß Alles zuſammenfällt, wie konnte der Menſch ſeiner eigenen Willkühr, ſeinen eignen eingeſchränkten Fähigkeiten überlaſſen werden? Oder hat Gott etwa nur ſolche freie Menſchen erſchaffen, von deren freien Handlungen er wußte, daß ſie mit ſeinem übrigen Plane harmoniren werden?

Ich ſcheue mich nicht, meine damalige Meinungen zu ſagen, wie ſie waren. Ich war und bin noch izt kein geübter Denker und es war und iſt mir noch izt leid, daß ich ſo oft bei meinen Unterſuchungen auf der Oberfläche ſtehen bleibe, und tief eindringen theils nicht kann, theils, weil ich kann, nicht will. Dieß leitet mich noch auf eine andere Urſache meiner Zweifelſucht, die ich wahrſcheinlich auch wieder mit vielen gemein habe.

Wenn man zu prüfen und nachzudenken anfängt, beſonders wenn man, wie ich, nicht ſowohl aus Bü-

Büchern ſeine Urtheile und Meinungen hohlt, ſondern dem eigenen Vorrathe der Ideen ſchöpft, ſo hält man ſich gewöhnlich an den ſogenannten gemeinen Menſchenverſtand. Man weiß vielleicht nicht, oder bedenkt nicht, wie oft er mit der reinen Vernunft im Widerſpruch ſteht. Was ihm am nächſten kommt, iſt man geneigt anzunehmen; ſo ſehr man in vielen Sachen hiezu berechtigt iſt, ſo wenig iſt mans doch in manchen metaphyſiſchen Unterſuchungen. Dieß iſt der Fall bei den meiſten nicht auſſerordentlichen Köpfen. Die Urſache liegt in unſrer Trägheit und Bequemlichkeit: denn die Ausſprüche des gemeinen Menſchenverſtandes ergeben ſich von ſelbſt ohne alle mühſame Unterſuchung. Nur der Tiefdenkende findet Reiz genug an mühſamen Unterſuchungen, um nicht bloß bei den Ausſprüchen des common ſenſe ſtehen zu bleiben. Dieſe Urſache muß natürlich am meiſten in einem Alter Statt finden, wo tiefe Unterſuchungen doppelt ſchwer ſind — alſo am meiſten alsdann, wenn man erſt anfängt, nachzudenken: und weil der gemeine Menſchenverſtand ſo oft mit gröſtem Rechte als Richter auftreten darf, ſo denkt man nicht daran, daß man ihn hier aus Eigennuz zum Richter wählt, ſondern man glaubt ihm dieſe Ehre zu erweiſen, weil ſie ihm gehöre. Man will alſo zwar forſchen und erklären, aber man will die Sachen zu leicht erklären — und ſo verwikelt man ſich in Labyrinthe und Zweifel — So z. E. mit der Vorſehung. Es iſt freilich leichter, geradezu eine anzunehmen, wie an-

dere Leute; aber es kann auch etwas gar zu leicht seyn, und — gar zu leicht will dann auch nicht behagen, sondern man will sich bereden, daß man nachdenke. Man will aber ohne Mühe nachdenken. Man fodert also die Vorsehung vor seinen Richterstuhl und macht ihr den Proceß etwa auf folgende Art: 1. „Man sagt, es gebe eine Vorsehung — Woher weiß man es? — „Die Väter sagens" — Ja das ist eben nur gar keine Empfehlung. Die Väter sagen auch gar zu viel und oft haben sie so viele Vorurtheile s. oben. 2. Was sagt die Erfahrung? — „Diese stellt auffallende Beweise dar. Z. E. Ich stürzte vom Pferde neben einem spizigen Steine hin, der mir den Kopf zerschmettert hätte. Die Vorsehung machte, daß ich nicht auf ihn hin fiel. Ein andermal rettete sie mich aus einer Krankheit. Ein andermal wendete sie Krieg, Feuersbrunst ꝛc. ab, gab gute Regenten — —" Gut! Aber wer sagt dir, daß dieser Stein gerade um deinetwillen um einige Zolle weiter entfernt lag? Wer sagt dir, daß, wie durch die unfehlbare Verknüpfung der Dinge der Stein eine andere Lage bekommen hätte, du den Kopf doch nicht zerschmettert hättest? — „Mein Glaube an die Vorsehung sagt es mir" — Das ist ein Cirkel, wenn dirs der sagt — und, wenn auch die Vorsehung dieß oder jenes Uebel abwendet, hat sie nicht andere dafür zugelassen? Hat sie nicht einen Alexander VI. das höchste Alter erreichen

chen laſſen, und andere Fürſten, die Seegen über ganze Reiche verbreiteten, in der Hälfte ihrer Tage weggenommen? Hätte ſie nicht das Gute, das zufälliger Weiſe oder vielmehr ungeachtet dieſer Uebel entſtand, ohne ſie entſtehen laſſen können und ſollen? — „Wir können, ſagſt du, den Plan des Schöpfers nicht durchſchauen. All das Uebel, das einzelne leiden, erzeugt deſto mehr Gutes im Ganzen und wird einſt reichlich erſezt werden. — „Das ſagſt du und glaubſt du, weil du eine Vorſehung glaubſt, alſo — wieder ein Cirkel!“

3. Was ſagt die erlauchte Philoſophie? — Sie ſagt, dieß Weltall ſei ſo vollkommen, es ſei das beſte — Woher beweiſt ſie es? — Aus den Vollkommenheiten Gottes. — Woher beweiſt ſie dieſe? — Aus der Vollkommenheit der Schöpfung — Wieder ein Cirkel! Weg damit! Was iſt nun natürlicher, als daß man den Stab bricht oder die ganze Sache dahingeſtellt ſeyn läßt? Ich ſehe leicht, daß die wichtigſte Beweiſe übergangen und daß auch die angeführte nicht aufs triſtigſte widerlegt ſind. Aber ich erzähle ja nicht, wie man procediren ſoll, ſondern wie man procedirt. — Wozu Gebet? dacht' ich oft. Kann Gott Entſchlüſſe ändern? Und, wenn er ſie nicht ändert, warum ihn um dieſe Aenderung bitten? — Da iſt keine Ausflucht, als die, daß das Gebet ſchon von Ewigkeit her in den großen Plan verwebt worden ſei. Aber das ſchien mir

einer bloßen Ausflucht ſo ähnlich, als ein Ei dem andern, und Ausflüchte konnt' ich nur gar nicht leiden: denn es ſollte Alles ſo natürlich, ſo plan, ſo leicht als möglich ſeyn. Das Erſchaffen aus Nichts ſchien mir unbegreiflich, unmöglich auch dem höchſten Geiſt (und das ſcheint mirs noch: ich glaube noch einen Widerſpruch darinn zu finden) und wenn ich mir dann die Materie als ewig dachte, ſo hatt' ich wieder ein unüberſehbares Feld zu Träumereien, welche zu erzählen, zu weitläuftig wäre. — Ich glaube daß auch der Materialismus, dem ich damals ergeben war, etwas zu meinen Zweifeln gegen Vorſehung u. ſ. w. beitrug. Ich ſage nur etwas, denn ich wußte wohl, daß er die Religion nicht aufhebe, aber er ſchien mir doch leichter zu den entgegengeſezten Meinungen zu paſſen; und überhaupt iſts ja ſo etwas Gewöhnliches, daß, wenn man einmal einen Schritt gethan hat, die übrige immer leichter werden.

Ich habe Manches übergangen, das, wenn auch nicht einzeln, doch in Verbindung mit andern eine mitwirkende Urſache wird; z. E. den Einfluß des Characters oder der Denkart auf die Meinungen und ich glaube, daß dieſer größer iſt, als der, der Meinungen auf die Denkart — — Den Einfluß des Leichtſinns — —"

Der ſkeptiſche Zuſtand, den ich meinen Freund bisher habe ſchildern laſſen, war ziemlich ruhig und ſorgenlos. Er iſt es aber nicht immer — er iſt oft mit groſer innerer Bangigkeit verbunden, die dann

in

in einzelnen Augenbliken bis zu einem fürchterlichen Grade ſteigt. Dieß geſchieht meiſt alsdann, wenn die Seele durch körperliche Schwäche oder Unbehaglichkeit geängſtigt oder durch Leiden und Beſorgniſſe anderer Art in Unruhe verſezt wird. Ein vollkommener Zuſtand des Zweifels iſt in der menſchlichen Seele nicht möglich — ſelbſt nur ein hoher Grad deſſelben nähert ſich entweder bald wieder dem Zuſtande des Glaubens und Annehmens oder geht er in Verzweiflung, in Wahnſinn, zuweilen in Selbſtmord über. Der Menſch iſt oft in dieſem Zuſtande der Ungewisheit, ohne ſichs deutlich bewußt zu ſeyn, doch höchſt dogmatiſch. Er iſt dogmatiſch im Leugnen und Wegwerfen und nur in ſo fern ſkeptiſch, als er ganz und gar verzweifelt, an die Stelle ſeiner zertrümmerten Ueberzeugungen, Hoffnungen, Erwartungen, Meinungen etwas Anderes bauen zu können. Daß das alte Gebäude nichts taugte, davon iſt er ſo ſehr überzeugt, als wenn er ſichs demonſtrirt hätte — aber nun richtet er ſeine Blike nach einem neuen Obdache, nun ſtrekt er die Hände nach einer neuen Stüze aus, nun ſucht er einen neuen Pfad, der ihn zum Ziele führen ſoll — und ſieht überall nichts als Dunkelheit und Labyrinthe. Oft tritt dann hinterher die Beſorgniß ein, daß er vielleicht ſeinen alten Ueberzeugungen zu viel gethan hat, daß er vielleicht aus unedlen Beweggründen heilige Wahrheiten unter die Füße getreten habe, daß ſeine Kühnheit ihn vor einem höheren Richter ſtrafbar machen könne,

und

und dirse Beſorgniß, noch ungewiſſer als alles, was ihm bisher ungewiß war, vollendet das Unglück ſeines Zuſtands. Er irrt unſtet zwiſchen Glauben und Zweifeln, zwiſchen Hoffen und Fürchten herum. Er täuſcht ſich oft eine Zeitlang mit einer Ruhe und Gewisheit, aber nur um ſich mit deſto größerem Kummer bald wieder von ihnen trennen zu müſſen.

Ich will hier aus einer mir mitgetheilten Correſpondenz einige Stellen anführen, in welchen ein Mann, der ſich in einem dem eben beſchriebenen wenigſtens ſehr ähnlichen Zuſtande eine Zeitlang befand, ſo ſchreibt: „— Ich habe auch Mirabeaus Syſtem der Natur geleſen, welches Holland widerlegt hat — Ein unverſchämter Kerl, der nicht glaubt, daß es möglich ſei, an der Wahrheit ſeiner Meinungen zu zweifeln und daher nicht beweiſt, aber deſto mehr declamirt. So ſchwach aber der Grund ſeines Syſtems iſt, ſo iſt die Lectüre doch nicht für jedermann — Ich hatte doch den Vortheil davon, daß er mir zuweilen neue Ideen verſchaffte. — Darinn hat er Recht, daß er über die Ungereimtheit unſrer Vorſtellungen von Gott, beſonders den moraliſchen Eigenſchaften, ſchimpft. Aber er fühlt nicht, daß von Verbannung dieſer Abſurditäten ein großer Schritt zur vollen Ableugnung eines von der Natur verſchiedenen höchſten Weſens iſt. Ich meines Orts glaube feſt, daß in der moraliſchen Welt, in der Fügung unſerer Schikſale nichts weniger als eine Providenz ſich zeigt und daß

die

Lehre von der ſpeciellen Providenz, beſonders die vom Concurſus ꝛc. zu vielen Abſurditäten führt; aber in der phyſiſchen Welt — da — glaub' ich gar nichts. Ich nehme ein höchſtes Weſen an, d. h. eine höchſte Kraft; aber weiter ſag' ich kein Wort und weiter ſollte — niemand ſagen. Daß es wirkt, iſt natürlich: denn es iſt eine Kraft. Aber ob es Verſtand hat — was weiß ich? Ich hätte keinen Verſtand, wenn ich nicht Sinnen und Fibern ꝛc. hätte. Gott hat dieſe nicht. Ergo — — Was ſoll ich alſo denken? Er kann Eigenſchaften haben, aber offenbar können alle meine Vorſtellungen auch nicht ihren Schatten erreichen. Ihn ohne Verſtand denken, ſcheint uns freilich abſurd. Aber es iſt auch abſurd und ſtolz geſprochen, den Verſtand als etwas anzuſehen, das Gott auch haben müſſe, weils — bei uns ein ſo edel Ding iſt. Er kann eine Eigenſchaft haben, durch die er die Dinge ordnet; aber von dieſer Eigenſchaft fiel kaum das kleinſte Theilchen in die menſchliche Maſchine; es iſt alſo Unſinn, ſagen zu wollen, von welcher Art ſie ſei. Andere Eigenſchaften hat Gott ohnehin nicht, als Wirkſamkeit und Weisheit: alles Geſchwätz von Güte, Liebe ꝛc. iſt der plumpſte Anthropomorphismus. Was ich von den göttlichen Eigenſchaften ſagte, werden Sie ſelbſt für richtig halten. Was die Providenz betrifft, ſo bin ich etwas vorſichtiger: denn ich habe meine Begriffe noch nicht genug rangirt, wiewohl ich glaube, daß jemehr ich ſie ordnete, und zuſammenſtellte, deſto mehr meine Ueberzeugung zunehmen

würde.

würde. Ich laſſe mich daher, ehe dieß geſchehen iſt, auch in keinen Streit darüber ein. Aber ſagen Sie mir, ob meine Lage nicht peinlich iſt? Ich bitte Sie, wenn Sie ſich noch nicht ins Grübeln über dieſe Dinge eingelaſſen haben, thun Sie's ja nicht. Ich habe zween Fälle erlebt, wo ichs lebhaft fühlte, was es heiße, mit Meinungen und Gefühlen kämpfen, die von der Muttermilch an uns eingepfropft und bis zur Rieſengröße angewachſen ſind. Der eine Fall war bei der neulichen Krankheit meines — da er mir ſagen ließ, er würde ſterben und der Arzt den Brand befürchtete. Ich warf mich aufs Bett und weinte — Ich wollt' auch beten — aber wie? Wenns auch eine Providenz gibt, dacht' ich, ſo gibts keine ſolche, die auf mein Heulen und Flehen ihre Plane ändert. So ſtand ich auf und fand mich des mächtigſten Troſtes beraubt. Ein anderer hätte gebetet und ihm wäre leicht ums Herz geworden. Sein Gebet hätte nichts gefruchtet, das iſt gewiß, aber eben ſo gewiß hätte es ihn doch aufgerichtet, geſtärkt — wäre dieß nicht genug? Laſſen Sie einen Schwachköpfigen, einen, der nur vom Hörenſagen angeſteckt iſt, ſo weit kommen, wie mich, und er muß verzweifeln. Ich habe dagegen immer wieder Mittel, aber ein andrer vielleicht nicht: und wie ſchrecklich wärs alſo, wenn ſolche Ideen ſich weiter verbreiteten! — Aber einſt, wenn meine Nerven erſchlafft ſind, wenn mein Geiſt nicht Stärke genug mehr hat, wider den Rieſen zu kämpfen — einſt auf dem Todtenbette — wie wirds da ſeyn?

Und

Und dieß iſt der zweite Fall, den ich erzählen will. Ich lag im Bette. Auf einmal bricht, was ſonſt gar nicht gewöhnlich iſt, ein ſtarker Schweiß an mir aus: ich fühle mich fürchterlich ſchwach, meine Glieder wie gelähmt: ohnehin hatten mehrere Kennzeichen (denn ich pfuſche ſeit einiger Zeit ſtark im medicinischen Fache) mir genug gezeigt, wie leicht eine gefährliche Krankheit mich niederwerfen könnte und wie ich wohl von dieſer nicht mehr aufſtehen würde. Nirgends wird die Phantaſie lebhafter, ſchneller als bei Nacht. Ich ſah alſo alles größer, näher, unvermeidlicher. Auf einmal dacht' ich mich hin aufs Todbett — dachte mich, wie mir wäre, wenn ich ſo da läge und mein Leben überdächte und die Wichtigkeit des Schritts in die ungewiſſe Ewigkeit: wie mir wäre, wenn man mir vorſchwazte von Sünde, Verſöhnung, Gericht, und ich hätte nicht Stärke genug, meine Vernunft, ſo wie ich ſie gebildet, zu gebrauchen. Jezt, dacht' ich, weiß ich wohl, was ich zu glauben habe, aber dann, dann — werd' ichs ſelbſt für ſchwankend, für ungewiß halten und werde — verzweifeln. Verzweifeln — dacht' ich und wälzte mich hin und her: mir ward eng um die Bruſt und wie ein Stein lag mirs auf der Seele. Aber ich raffte mich auf — ward ruhig und ſchlief ein. Den andern Tag erzählt' ichs meinem Freunde ***. Wir haben ſo ziemlich gleiche Meinungen und haben, wenns verderbt iſt, einer den andern groſentheils verderbt — „Wenn du dann kommſt, ſagt' ich zu ihm, und

ſiehſt mich in dem Jammer, ſo drehe dich um, wie Friedrich von Preuſſen, und rufe: er faſelt! — So lang ich denken kann, bin ich ruhig: Ich weiß gewiß, wenn ein Gott uns richtet, ſo richtet er unſre Handlungen und nicht unſere Meinungen: und dann will ich, wie ich hoffe, mit dreiſterem Blike zu ihm hintreten, als mancher, der der Orthodoxie kein Haar gekrümmt hat: denn bis izt haben meine Meinungen ſo gar nichts an mir verderbt, daß ich vielmehr ſagen kann: ich werde immer beſſer. Der Orthodoxe iſt ſo ruhig bei ſeiner Satisfaction, bei ſeiner Bekehrung. Das muß Alles gut machen, denkt er, wenn er ſichs auch nicht ſelbſt geſteht. Ich — glaub' an keine Bekehrung, als die, wo man das Böſe wieder gut macht. Dieſe einzige Ueberzeugung müßte den ſtärkſten Einfluß aufs praktiſche Leben haben, wenn ſie mehr urgirt würde. — — Die Providenz tröſtet mich nicht und kümmert mich nicht. Aber ich verlaſſe mich auch nicht auf ſie, welches immer ſchädlich ſeyn muß: denn nun glaub' ich, daß der Menſch Alles ſich ſelbſt ſei, daß er ſelbſt ſein und andrer Unglück mache, und finde daher in dieſer Rükſicht weit mehr Verbindlichkeit zur Erfüllung meiner Pflichten, zur Wohlthätigkeit, zur Arbeitſamkeit, als beim orthodoxen Syſtem, das den Pöbel im Zaum halten kann, aber bei mir, der doch nicht Alles glauben kann, ſchon dadurch viel von ſeiner Stärke verlieren muß[24]). Leute, wie wir

24) Hier macht der Freund, der mir dieſen Brief mit der Erlaubniß, Gebrauch davon zu machen, zugeſchikt hat, die

wir ſind, müßten immer unglücklicher ſeyn, als der Bürger oder der Bauer, wenn nicht Bildung unſrer Vernunft uns wieder Erſatz wäre. Aber wie? Wäre das Erſatz, wenn gerade dieß mich nicht nur auf dieſe, ſondern auch auf die künftige Welt unglücklich machte? Wo ſähe man die Providenz? Wo wäre jene weiſe Austheilung der Geiſter, die, wenn ſie auch hier ungleich iſt, dort gleich werden ſoll? — Von dem nicht zu reden, daß wir nicht glauben können, was wir wollen. Hierinn ſind wir nichts weniger, als frei. Nach der ſtrengſten Nothwendigkeit müſſen wir das glauben, was nach unſern Einſichten wahr iſt, und daß irgend etwas abſolut wahr ſei und ſchlechterdings nicht bezweifelt werden könne, das glaubt unſer einer nie und die Sache ſelbſt zeugts. In allen unſern Begriffen von Gott ꝛc. ſehen wir nichts als einen Nebel, nichts Gewiſſes, nichts, das nicht weit mehr Unvollkommenes und Unrichtiges hätte, als Richtiges.“

Die

die weiſe Anmerkung: „Dieß: ſchon dadurch, weil ich nicht alles glauben kann: iſt mir wichtig. So kann' ich mehrere, welche dieß dadurch auf den Weg des Atheismus gebracht hat, und es iſt unendlich ſchwer, zu ſondern, und doch noch an Offenbarung oder wohl gar an Religion überhaupt zu glauben. Dieß Abſondern und doch noch glauben, ſcheint mir das Werk des Nachdenkens der unermüdetſten Denker, und der Grund, warum wir, wenn wir einmal angefangen haben, wegzuwerfen, alles zu verwerfen in Gefahr ſind, ſcheint mir in unſrer Erziehung zu liegen.“

Die Vermiſchung von Skepticismus und Dogmatismus, das kühne Abſprechen und das furchtſame Bejahen, das Mistrauen gegen ſeine eigene intellectuelle Kräfte, der Mangel der Conſequenz, Ordnung und Entwiklung in ſeinen Ideen und andre Phänomene, die den Zuſtand des Zweifels zu begleiten pflegen, ſind meines Erachtens in dieſer ganzen Schilderung ſehr treffend ausgedrükt. Dieſer Mann fand einen vortreflichen Freund, den ich auch unter meine Freunde zu zählen das Glück habe, und der ſeit dieſer Zeit weit von ſpeculativen Unterſuchungen entfernt im Auslande eine ſehr wichtige praktiſche öffentliche Rolle geſpielt hat. Er trug viel dazu bei, dem Zuſtande ſeines zweifelnden Freundes das Schmerzhafte und Peinliche zu nehmen und ihm bloß das Wohlthätige deſſelben übrig zu laſſen. Es gibt aber viele Menſchen, die, ſo froh ſie auch von auſſen ſcheinen mögen, nagende Zweifel über Gott, Ewigkeit und Menſchenloos mit ſich umhertragen und keinen Freund, keinen Leiter finden, dem ſie ſich öffnen und von dem ſie Licht und Troſt erwarten könnten, denen vielleicht andere verzehrende Geſchäfte oder Zerſtreuungen keine Zeit und Kraft übrig laſſen, über die wichtigſte Angelegenheiten ihres Lebens mit ſich ſelbſt einig zu werden und über das zu entſcheiden, deſſen Wichtigkeit ſich ihnen unwillkührlich immer wieder aufdringt, und deſſen Ungewisheit ihre Zufriedenheit immer heimlich untergräbt. Dieſer Zuſtand iſt einer der wenig bemerkten Gründe des Hangs zur Schwermuth und Hypochon-

chondrie, der ſich neben dem Luxus, dem Leichtſinn und der äuſſerlichen Luſtigkeit des Zeitalters immer weiter verbreitet.

Der Zweifel an der Gewisheit und Wahrheit der poſitiven Religion, in welcher man geboren und erzogen iſt, iſt meiſt der Anfang des ſkeptiſchen Zuſtandes, aber in verſchiedenen Köpfen nimmt dieſer Zweifel in der Folge eine verſchiedene Wendung und bringt verſchiedene Wirkungen hervor. Einige werden dadurch nach mannichfaltigen Revolutionen in ihrer Denkart zum vollendetſten Skepticismus getrieben, und ſezen dann ein gänzliches Mistrauen ſowohl in die Vernunft, als in den Glauben; andere finden zulezt nach manchen Kämpfen und Abwechslungen in ihrer Denkart und nach Wegwerfung aller poſitiven Religion Ruhe und Gewisheit in der natürlichen Religion; andere werden durch die Zweifel an poſitiver Religion nach und nach zu einem Mistrauen gegen die Ausſprüche der Vernunft, ja zu einer vollen Ueberzeugung von ihrer Schwäche und Unfähigkeit in Religionsſachen geleitet; ſie unterwerfen ſie alſo dem Glauben, und nachdem ſie mit ihr Schiffbruch gelitten haben, lauffen ſie ruhig in den Hafen der Offenbarung ein. Seltner ſind diejenigen, welche nach mannichfaltigen innern Kämpfen und Zweifeln endlich ihre durch Erziehung und Jugendunterricht eingeſogene Vorſtellungen von poſitiver Religion berichtigt und geläutert haben und nun Vernunft- und Offenbarungsglauben zu vereinigen wiſſen.

Hier iſt ein vierfacher, verſchiedener Gang der Denkart, die aus dem Zweifel an poſitiver Religion entſpringt. Bei der erſten und dritten löſt ſich der Zweifel im Skepticismus — bei der zweiten und vierten in einen mehr oder minder gemäſigten Dogmatismus auf. Alle dieſe Fälle werden in der nachfolgenden Geſchichte durch Beiſpiele und Bemerkungen erläutert werden. Hier führe ich nur noch zwei Beiſpiele an, die in der Geſchichte ſelbſt nicht wohl einen Plaz finden können und die Quellen und Entwiklung der ſkeptiſchen Denkart gut erläutern.

Acoſta, ein Portugieſiſcher Edelmann, der gegen das Ende des 16. Jahrhunderts lebte, hat ein Exemplar vitae humanae geſchrieben, in welchem er den Gang ſeiner Schickſale und ſeiner Denkart auf eine ſehr lehrreiche Art ſchildert[25]). Er war in der römiſchkatholiſchen Religion erzogen worden. Er hatte von Natur ein ſehr zartes Gefühl und ſehr lebhafte ſympathetiſche Triebe. Auf ſolche Menſchen macht die poſitive Religion gewöhnlich einen ſehr ſtarken Eindruck und erfüllt ſie mit eben ſo ſüßen Empfindungen und Hoffnungen als mit ängſtlichen Beſorgniſſen. Acoſta ward von ihr ſo ſehr durchdrungen, daß er aufs eifrigſte wünſchte, alle Gebote

25) Es ſteht bei Limborch Amica collatio cum Iudaeo de veritate religionis chriſtianae. Amſterdam 1687. Bayle hat es unter dem Artikel: Acoſta vorzüglich benuzt und zugleich manche intereſſante Bemerkung gemacht.

Gebote der Kirche zu beobachten, um dem ewigen Tode zu entgehen, deſſen Gedanke ihn oft mit Angſt erfüllte. Er las alſo das N. T. und andere geiſtliche Bücher ſehr ſorgfältig, er frug die Summas confeſſorum um Rath. Je mehr er las, deſto mehr Schwierigkeiten zeigten ſich ihm. Er war unvermögend, ſie aufzulöſen, und zulezt drükten ſie ihn ſo ſehr, daß er in die peinlichſte Unruhe verſank. Er konnte nicht einſehen, wie es ihm möglich wäre, ſeine Pflicht in Anſehung der Bedingungen, welche die Abſolution, nach den guten Caſuiſten fordert, pünktlich zu erfüllen. Er verzweifelte alſo an ſeiner Seeligkeit, wenn ſie unter keinen andern Bedingungen erworben werden könnte. Da es ihm aber ſchwer war, eine Religion zu verlaſſen, an welche er ſeit ſeiner Kindheit gewöhnt war und die ſich tief in ſeine Seele gewurzelt hatte, ſo fieng er an zu unterſuchen, ob es nicht möglich wäre, daß das, was ihm vom andern Leben geſagt worden war, falſch wäre, und ob überhaupt dieſe Dinge mit der Vernunft übereinſtimmten. Es ſchien ihm, als ob die Vernunft ihm beſtändig Gründe zuflüſterte, ſie zu beſtreiten. Er war damals zwei und zwanzig Jahre alt. Er verſank in den Zuſtand des Zweifels; nur ſo viel war bei ihm entſchieden, daß er auf dem Wege, auf welchen ihn die Erziehung gebracht hätte, niemals ſeine Seele retten würde. Da ihm der Papismus keine Ruhe ſchenkte, ſo las er Moſen und die Propheten; er fand dabei ſeine Rechnung beſſer, als beim Evangelium und überzeugte ſich endlich, daß

der Judaismus die wahre Religion wäre. Er wurde Jude in Holland und opferte ein sehr einträgliches Amt in seinem Vaterlande auf. Er fand bald, daß die Sitten und Observanzen der Juden den Gesezen Mosis nicht gemäß wären und da er es für Pflicht hielt, diese seine Ueberzeugung nicht zu verschweigen, so ward er excommunicirt und Verfolgungen aller Art von den Juden ausgesezt. Er nahm die Meinungen der Sadducäer an. Er bestritt die Unsterblichkeit der Seele in einer Schrift. Er überzeugte sich endlich, daß das Gesez Mosis nicht von Gott, sondern eine Erfindung von Menschen wäre und zwar vorzüglich aus dem Grunde, weil es verschiedenes enthalte, was der reinen Moral und Vernunftreligion widerspreche. Um Ruhe zu haben, kehrte er in den Schoos der jüdischen Kirche zum Scheine zurük, widerrief seine Behauptungen und unterschrieb was man wollte. Aber bald wurde er neuer Kezereien und Verlezungen des Mosaischen Gesezes angeklagt. Dieß zog solche harte Kirchenstrafen und Verfolgungen selbst von seinen Anverwandten nach sich, daß er zu verzweifelten Entschlüssen getrieben wurde. Er wollte aus dem Fenster auf einen seiner Anverwandten, der sein grausamster Verfolger war, schießen — der Schuß fehlte — er schloß seine Thüre zu und tödtete sich selbst mit einem andern Pistole. So endigte ein Mann, der, seit er sich Zweifel gegen seine väterliche Religion erlaubt hatte, immer von einer entgegengesezten Ueberzeugung in die andere geworfen wurde. Hätte er sechs oder sieben

ben Jahre länger gelebt, ſagt Bayle[26]), ſo würde er vielleicht auch die natürliche Religion verläugnet haben, weil ſeine arme Vernunft ihm Schwierigkeiten in der Hypotheſe der Providenz und der freien Willkühr des ewigen und nothwendigen Weſens gezeigt haben würde — ein Ausſpruch, der eine eben ſo wahrſcheinliche Vermuthung enthält, als er Bayles eigene Denkart characteriſirt.

Das andere Beiſpiel ſei Peliſſon, einer der ſcharfſinnigſten und gebildetſten Schriftſteller des 17. Jahrhunderts[27]). Er diſputirte mit Leibnizen über Toleranz und das Verhältniß der Vernunft zum Glauben. Leibniz behauptete die Uebereinſtimmung derſelben, Peliſſon leugnete ſie; durch Leibnizens Gründe in die Enge getrieben, zog er ſich hinter die Schuzmauer des Skepticismus zurück[28]). Er gab die Vernunft Preiß, um den Glauben zu retten. Aber in der Folge ſcheint ſich ſein Skepticismus durch eine ganz natürliche Folgerung auf die Religion überhaupt ausgedehnt zu haben[29]).

Wir haben uns bisher vorzüglich bemüht, jenen kritiſchen Zuſtand des Zweifels, in welchen ſo viele Menſchen zu einer gewiſſen Zeit ihres Lebens verſinken, nach ſeiner Entſtehung und Natur durch Beiſpiele und Bemerkungen zu erläu-

26) a. a. O. Not. G.
27) Bayle Art. Peliſſon.
28) Brucker Vita Leibnitii §. XIV.
29) S. Bayle Not. F.

tern. Ein ſolcher Zuſtand nun geht immer vor der Erzeugung des Skepticismus d. h. einer herrſchenden und beharrlichen ſkeptiſchen Denkart in der Seele vorm. Dieſer Zuſtand hat immer etwas leidenſchaftliches. Die Empörung und der Kampf gegen angewöhnte und eingewurzelte Meinungen und das Unvermögen, ſich eine neue Ueberzeugung zu ſchaffen, bringen die Seele immer in eine affectvolle Bewegung und dieſer hinzukommende Affect vollendet erſt jenen ſchwebenden, ſtutzenden Zuſtand. Selbſt in den Seelen, in welchen dieſer Zuſtand mit mehr Kälte und Leichtſinn verbunden iſt, iſt noch dieſer Affect vorhergegangen. Wo nicht alles Intereſſe an Wahrheit fehlt, da muß er auch nothwendig eintreten. Wir können nicht gleichgültig ſeyn, wenn wir uns von einem Gute losreiſſen ſollen, das uns nur irgend theuer iſt, ohne noch ein anderes zu haben, das wir an ſeine Stelle ſezen könnten und ohne zu wiſſen, ob es überhaupt ein ſolches gibt. Wenn daher Platner ſagt, der Skepticismus ſei ein Affect[30]), ſo glaube ich, daß dieß ſo einzuſchränken iſt, daß vor der Entſtehung des Skepticismus in der Seele immer ein gewiſſer leidenſchaftlicher Zuſtand vorangehe, der ſo lange dauert, bis der Entſchluß zum Skepticismus reif wird. Uebrigens kann auch in der Folge dieſer leidenſchaftliche Zuſtand mehrmals wieder eintreten und es können viele ſolche periodiſchen Kriſen

30) Geſpräch über den Atheismus S. 12. f.

ſen vorangehen, ehe die ruhige ſkepciſche Reſignation in der Seele beharrlich wird.

Derjenige Skepticismus, welcher den Namen des philoſophiſchen verdient, entſteht ohngefähr auf folgende Art. Köpfe, in welchen ſich ein lebhaftes Intereſſe für Alles, was wahr und wichtig iſt, mit einem hohen Grade von Scharfſinn und von Kraft, ſelbſt zu denken und ſelbſt zu unterſuchen, verbindet, reiſſen ſich leichter, als andere, von den Meinungen und Vorurtheilen der Kindheit los. Ihr Hang zur Eigenthümlichkeit und Originalität im Denken macht ihnen bald alles verdächtig, was ſie blos aus Gewohnheit und auf Autorität geglaubt haben. Ihr Durſt nach Wahrheit, das lebhafte Gefühl eigener Kräfte, ſie zu erforſchen, die kühne Hoffnung, der Philoſophie vielleicht neue Ausſichten eröffnen, neue Bahnen brechen zu können treibt ſie, mit raſtloſem Eifer alle Quellen zu erforſchen, aus welchen etwa die Wahrheit geſchöpft werden könnte, und verſezt ſie in eine Art philoſophiſcher Begeiſterung. Man hat oft von dem merkwürdigen Zeitpuncte geſprochen, in welchem zuweilen der Mahler oder der Dichter, wie durch eine Art von Offenbarung, in ſich ſelbſt das Genie zu der Kunſt ahndet und entdekt, wozu ihn die Natur beſtimmt hat. Das philoſophiſche Genie hat oft nicht weniger eine ſolche Periode, in welcher die Blike, die es in ſich ſelbſt thut, der Anblik der Schöpfung, das Forſchen in den Schriften der Weltweiſen, den Geiſt mit einer ſüßen Unruhe, mit ei-

ner lebhaften Thätigkeit erfüllen, und ihn seine Bestimmung ahnden lassen. Aber dieser Entwiklungszustand löst sich öfters in Skepticismus auf. Der Geist versteigt sich in Regionen, die ihm ganz fremd sind, er verfällt zuerst und am meisten auf Fragen, die für Menschen unauflöslich sind. Er fängt mit dem Schweren an, weil ihm das Leichte unter seiner Würde zu seyn dünkt. Er verschmäht, was vor ihm liegt, und strebt nach Geheimnissen, die hinter einem undurchdringlichen Dunkel liegen. Das Unvermögen, im Schweren zu reüssiren, macht ihm selbst das Leichte verdächtig, das innerhalb seinem Horizonte liegt. Er wirft sich von einem Systeme in das andere, um das Räthsel der Welt zu lösen. Bald sind die Lokken, bald die Leibnize, bald die Descartes, bald die Rousseau die Repräsentanten der Wahrheit für ihn, denen er huldigt. Bald schafft er sich eigene Systeme, bald zerstört er sie wieder. Unvermeidlich wird er endlich auf die Untersuchung der Gründe aller menschlichen Erkenntniß und Ueberzeugung, und der Möglichkeit einer objectiven Wahrheit geleitet. Hier, wo er Ruhe und Gewisheit suchte, eröffnet sich erst ein stürmisches Meer von Ungewisheiten für ihn. Umsonst versucht er es, nach möglichster Prüfung seines Erkenntnißvermögens allgemeine und nothwendige Kennzeichen des Wahren zu entdecken. Seine Empfindung scheint ihm überall etwas anders zu sagen, als seine Vernunft, und, in den wichtigsten Dingen — wo sein Herz wünscht und hofft, da schweigt seine Ver-

Vernunft ſtill oder ängſtigt ihn mit Zweifeln und Beſorgniſſen und ſchlägt ſeine kühne Wünſche nieder. Umſonſt verſucht er es, wenigſtens das, worinn die Meinungen aller Menſchen übereinſtimmen, zum Kennzeichen der Wahrheit zu machen. Mit Wehmuth blikt er auf die widerſprechenden Behauptungen der gröſten Philoſophen aller Zeiten hin, mit Erſtaunen ſieht er, wie oft er ſich ſelbſt ſchon im Beſize der Wahrheit glaubte und wie er ſie eben ſo oft wieder als Irrthum verwarf. Die wider einander laufende Urtheile der Menſchen ſelbſt im gemeinen Leben, der Einfluß phyſiſcher Urſachen, der Einfluß der Leidenſchaften, der Autorität und der zufälligſten Umſtände auf dieſelbe erregen izt erſt ſeine ganze Aufmerkſamkeit und die Bemerkung, wie unzählige Menſchen von jeher im Wahn und Irrthum glücklich waren und die vollſte Ueberzeugung fanden, läßt ihn an aller menſchlichen Gewisheit verzweifeln. Mit einem mitleidigen Lächeln ſieht er die Dogmatiker ihre Meinungen dreiſt und entſcheidend, ſtolz und ſelbſtgenügſam vortragen und erblickt in ihren Behauptungen nichts als Beweiſe von Unwiſſenheit oder von Aufgeblaſenheit und Verſtellung. Endlich reift der Entſchluß in ihm, auf die Entdekung der abſoluten Wahrheit Verzicht zu thun, überall nur zweifelhafte Urtheile zu fällen, ſeine Urtheile eben ſo wenig Jemanden aufzudringen, als ſich von andern welche aufdringen zu laſſen. Da er aber einen unwiderſtehlichen Drang in ſich empfindet, doch etwas anzunehmen und ſich gewiſſe Zweke vorzuſezen,

da

er doch handeln muß und ſich nicht enthalten kann, nach gewiſſen Grundſäzen zu handeln, ſo gibt er allerdings gewiſſen Wahrnehmungen und Urtheilen ſeinen Beifall nur mit dem beſtändigen Gedanken: Das iſt nicht abſolut, das iſt blos für mich wahr!

Der philoſophiſche Skepticismus, deſſen Entſtehung wir beſchrieben haben, iſt ſehr ſelten. Deſto häufiger ſind beſonders in unſerm Zeitalter andere Gattungen deſſelben, die aus andern Quellen entſpringen, und eher Zweifelſucht genannt werden ſollten.

Der Skepticismus entſteht oft bloß aus Trägheit und Unwiſſenheit. Man hat etwa eine leichte Kenntniß von der Geſchichte philoſophiſcher Meinungen, man hat etwa gehört, daß es Leute gegeben habe, die an Allem zweifelten, man möchte doch gern auf den Namen eines Philoſophen Anſpruch machen, der andern nicht blind nachbetet und ſich über das Gewöhnliche erhebt. Statt tiefe Unterſuchungen über die Natur des menſchlichen Erkenntnißvermögens anzuſtellen, ſtatt die Meinungen der Philoſophen lange gegen einander abzuwägen, zweifelt man Alles, was irgend ein ſcharfes Nachdenken erfordert, in Zweifel, und ſucht ſich nur die Kunſt zu erwerben, gegen Alles Einwendungen zu machen. Es iſt in der That weit leichter und bequemer, gegen Alles Widerſprüche zu erheben, als durch mühſames Forſchen ein Reſultat zu finden und es gegen Ein-

Einwürfe zu vertheidigen [31]). Wenn man etwas nur halb verſteht, ſo bieten ſich die Zweifel dagegen von ſelbſt dar und ſo kann man die deutlichſte Sache verwirren. Bei ſolchen unwiſſenden und faden Skeptikern findet ſich oft die ſonderbarſte Vermiſchung von Skepticismus mit Aberglauben und Dogmatismus. Sie können Abſurditäten glauben, wenn ihnen nur die Gegenſtände recht nahe liegen und keine ſcharfe Unterſuchung erfordern; ſie zweifeln aber an der Gewisheit der Mathematik und an der Realität des Sittengeſezes.

Ehrgeiz, Hang zur Paradoxie und zur Neuheit ſind bei Manchen die Haupttriebfedern des Skepticismus. Es iſt ſo etwas Ungewöhnliches, an Allem zu zweifeln! Es verräth ſo viel Kühnheit, ſo viel Ueberlegenheit, ſo viel Scharfſinn, ſo viel Freimüthigkeit, ſo viel Kunſt, gegen Alles, was gewöhnlich geglaubt wird, zu Felde zu ziehen. Und doch ſieht es von der andern Seite wie-

31) Bayle in einem Briefe an Minutoli. Oeuvres div. IV. S. 537. ſagt ſehr treffend: En vérité, il ne faut pas trouver etrange, que tant de gens aient donné dans le Pyrrhonisme: car c'eſt la choſe du monde la plus commode. Vous pouvez impunement diſputer contre tous venans, et ſans craindre ces argumens ad hominem, qui font quelquefois tant de peine. Vous craignez point la retorſion; puisque ne ſoutenant rien vous abandonnéz de bon coeur à tous les ſophismes et à tous les raiſonnemens de la terre quelque opinion que ce ſoit. En un mot vous conteſtez et vous daubez ſur toutes choſes tout votre ſacul, ſans craindre la peine du talion.

wieder ſo beſcheiden aus, wenn man nicht nur, wie Socrates, nichts zu wiſſen vorgibt, ſondern durch einen noch größern Schwung von Selbſtüberwindung auch nicht einmal dieß gewiß zu wiſſen geſteht.

Nil sciri quisquis putat, id quoque nescit
An sciri possit quo se nil scire fatetur[32]).

Es iſt ſo ſüß, über den pedantiſchen Dogmatismus, der bald aus Unwiſſenheit, bald aus einem Uebermaaſe von Wiſſen entſpringt, Triumphe davon zu tragen und ihn bald mit den Waffen der Dialektik bald mit ſpottenden Nekereien zu verfolgen. Es iſt ſo angenehm, dem hizigen Kampfe um Meinungen, ihrer gefahrvollen und ſtürmiſchen Fahrt auf dem Meere der menſchlichen Ungewisheit mit einer ruhigen Reſignation zuzuſehen

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem,
Non quia vexari quemquam, est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suavè est.

Es hat ſo manche berühmte Männer gegeben, die ſich zum Skepticismus bekannt haben und noch izt in der Geſchichte der Philoſophie als groſe Lichter in der Dunkelheit hervorglänzen. Wie ehrenvoll in der Geſellſchafft ſolcher Männer zu ſeyn! Dieſer ehrgeizige Skepticismus entſpringt aus unmoraliſchen Quellen und richtet in der Moralität ſeiner Bekenner ſo wie derer, die ihnen Gehör geben, oft einen großen Schaden an. Er hat in unſerm Zeitalter

32) Lucret. IV, 471.

alter große Fortſchritte gemacht. So wie oft die modiſche Toleranz am intoleranteſten iſt, ſo iſt dieſer moderne Skepticismus oft im höchſten Grade fanatiſch und dogmatiſch. Er ſucht Alles, was gewöhnlich und von den meiſten geglaubt wird, zweifelhaft zu machen, er zerſtört alle alte Formen und Glaubensarten ohne Gnade, und trägt ſeine eigene Erfindungen mit dem entſchiedenſten und ſchneidendſten Tone vor. Zum Unglück öffnen ihnen die Laſter und Leidenſchaften der Menſchen den Eingang und ſo werden oft durch metaphyſiſche Streitigkeiten, die von dem praktiſchen Leben noch ſo entfernt zu ſeyn ſcheinen, große moraliſche und politiſche Revolutionen verbreitet. „Fliehe diejenige — ſagt der ſavoyiſche Vikar zu dem Jüngling, dem er ſein Glaubensbekenntniß ablegt — welche unter dem Vorwande, die Natur zu erklären, in die Herzen der Menſchen kraftloſe Lehren ſtreuen, und deren ſcheinbarer Skepticismus noch hundertmal entſcheidender und dogmatiſcher iſt, als der decidirte Ton ihrer Gegner. Unter dem ſtolzen Vorwande, daß ſie allein aufgeklärt, wahrhaftig und aufrichtig ſind, unterwerfen ſie uns gebieteriſch ihren ſchneidenden Entſcheidungen, und geben vor, uns mit ihren unverſtändlichen Syſtemen, die ſie in ihrer Imagination erbaut haben, die wahren Principien der Dinge mitzutheilen. Uebrigens wird von ihnen Alles, was den Menſchen ehrwürdig iſt, umgeſtürzt, zerſtört, mit Füſſen getreten und ſo rauben ſie den Bekümmerten den lezten Troſt in ihrem Elende, den Mächtigen

eigen und Reichen den einigen Zaum ihrer Leidenschaften; sie reiſſen aus dem Innerſten der Herzen die Gewiſſensbiſſe des Laſters, die Hoffnung der Tugend, und rühmen ſich noch, die Wohlthäter des Menſchengeſchlechts zu ſeyn. Niemals, ſagen ſie, iſt die Wahrheit den Menſchen ſchädlich; ich glaube es, wie ſie; aber eben dieß iſt meines Erachtens ein großer Beweis, daß das, was ſie lehren, die Wahrheit nicht iſt.“

Ich bin weit entfernt, den Grund des Skepticismus immer in der Immoralität, in einer abſichtlichen Hartnäkigkeit und Verſchließung der Augen gegen das Licht der Wahrheit zu ſuchen und alle Skeptiker als Ruchloſe, als Lügner, als Feinde des Menſchengeſchlechtes darzuſtellen. Die Betrachtungen, die ich bisher über dieſe Denkart angeſtellt habe und noch mehr die nachfolgende Geſchichte werden das Gegentheil beweiſen. Aber nichts deſto weniger muß ich ſowohl aus der Natur der Sache als auch aus meinen Erfahrungen behaupten, daß der Skepticismus oft ſeinen Grund in einem moraliſch-böſen Principe hat und dem Laſter zur Ausflucht dient, ſo wie er ſelbſt aus dem Laſter herſtammt. Man fühlt den Kampf zwiſchen den ſinnlichen Triebfedern und den Geſezen der moraliſchen Vernunft. Man fühlt ſich zum Verbotenen hingezogen und wird geneigt, das Verbotene für erlaubt zu halten. Man möchte gerne dem Geſeze der Sinnlichkeit folgen, aber man kann ſich von einem andern widerſtreitenden innern Geſeze und von der Furcht vor einem höheren

heren Richter nicht befreien. Nichts iſt in dieſem Zuſtande willkommener, als der Gedanke: Wer weiß, wie es mit dem innern Sittengeſetze ſteht? ob es allgemeingültig iſt? ob ich ihm Gehorſam ſchuldig bin? ob nicht alles bloße Convenienz iſt? ob der unſichtbare Richter wirklich exiſtiert? Ich will es zwar nicht gerade verwerfen, aber gewiß kann ich es auch nicht wiſſen. Statt nun wirklich ſo zu denken und zu handeln, wie es doch die Möglichkeit, daß das Sittengeſetz objective Realität habe und daß ein höchſter moraliſcher Richter exiſtire, mit ſich bringen müßte, ſo handelt und denkt der Menſch ſo, als wenn kein Sittengeſetz und kein Gott wäre — nur, wenn die Sache zur Sprache kömmt oder das Gewiſſen ſeine Vorwürfe unwillkührlich hören läßt, ſo vertheidigt und tröſtet er ſich immer wieder mit dem Vorwande: Man kann es doch nicht gewiß wiſſen! Dieſer Skepticismus, der ſich auf die Luſt zum Böſen gründet, bezieht ſich zunächſt bloß auf Moral und Religion. Er kann ſich aber nach und nach immer weiter ausdehnen und überhaupt mehr oder minder ſyſtematiſch werden. So wie er aus dem Laſter hervorgeht, ſo geht aus ihm das Laſter wieder mit verſtärkter Kraft hervor. Der ſchwankende Zweifel wird durch heftige Leidenſchaften leicht gänzlich daniedergeworfen und in kühnes Verwerfen verwandelt. Dieſer unmoraliſche Skepticismus macht, daß der Menſch an ſeinen eigenen Ueberzeugungen zum Verräther wird, daß er mit Grund bezweifeln zu können glaubt, was er doch

ohne alle ernstliche Untersuchung bloß dahingestellt seyn läßt, daß er sich selbst mit einer philosophischen Denkart täuscht, die er nicht hat — daß er das Gefühl seiner Menschenwürde verliert und zulezt aller Nichtswürdigkeiten fähig wird.

Wenn Luxus und Weichlichkeit neben einseitiger Aufklärung und Cultur, wenn mit der Vernachlässigung der Vernunftentwiklung das Interesse am Uebersinnlichen und Unsichtbaren sich allmählig verliert, alsdann entsteht dieser unmoralische und seichte Skepticismus leicht, selbst unter ganzen Ständen. Er hat den Schein von Aufklärung und Geistesbildung und öffnet zugleich den eigennüzigen Trieben ein freies Feld.

Es gibt viele in mancher Rükſicht sehr gebildete Weltleute, die es bei sich ausgemacht haben, daß alle philosophische Entscheidungen blos zum Schulpedantismus gehören, daß man in Philosophie und Religion nichts beweisen könne, daß nichts wahr und alles wahr sei, je nachdem man es ansehe, daß der Mensch keinen höchsten Zweck seiner Handlungen in der Welt habe, daß man zu jeder Zeit nur das thun, behaupten, betreiben müsse, was uns mittelbar oder unmittelbar vortheilhaft sei — und daß man alles übrige dahin gestellt lassen müsse. Ein solcher Skepticismus in der Hand der Mächtigen, sei es nun durch offenbaren rechtlichen oder geheimen Einfluß, ist für das Wohl der Gesellschaft höchst gefährlich.

Der

Der Jugend, die ſich der wiſſenſchaftlichen Bildung widmet, theilt ſich oft der Skepticismus durch Nachahmung und Modeſucht und durch eine verkehrte Art des Unterrichts mit. Wenn der Lehrer beim Unterrichte ſich ſelbſt verräth, daß er nicht glaube, was er lehre, oder wenn er bei ſeinem Vortrage zwiſchen entgegengeſezten Meinungen hin und her ſchwankt, oder wenn er Lehren dogmatiſch behauptet, von welchen der Lehrling in der Folge durch eigene Erfahrung das Gegentheil findet — ſo bildet er oft wider Wiſſen und Willen junge Zweifler. Wenn man z. E. dem Lehrling die Tugend nach dem beliebten Glückſeligkeitsſyſteme als einen beſtändigen Zuſtand des Glücks und der Freude mahlt — wenn man die Vortheile einzelner Leiden genau beſtimmen will — wenn man die ſpecielle Vorſehung aus Beiſpielen erweiſen will — und der Jüngling in der Folge ſo oft das Gegentheil von dem ſieht und empfindet, was ihm als untrügliche wichtige Wahrheit vorgetragen wurde, ſo wird er oft an Tugend und Vorſehung überhaupt zum Zweifler. Noch weit öfter aber wirkt die Nachahmung zu dieſem Zweke. Man ſieht oft in unſern Zeiten mit Erſtaunen unwiſſende Knaben vor Männer von Verdienſt und philoſophiſchem Geiſte hintreten und die Wahrheiten, welche jene als das koſtbarſte Reſultat langer Unterſuchungen und Erfahrungen heilig halten, mit einem zuverſichtlichen Tone ableugnen oder bezwei-

ſeln, und ſich der neuen Aufklärung rühmen, die in der nachfolgenden Generation reift.

Unſer Zeitalter iſt das Zeitalter der Revolutionen in der moraliſchen und politiſchen Welt und der geheimen politiſchen Orden. Beide wirken zur Verbreitung der Zweifelſucht mit. Gährende Revolutionen erſchüttern alte Ueberzeugungen, ohne neue zu geben, und verſezen in einen Mittelzuſtand zwiſchen der alten und neuen Ordnung der Dinge und geheime Orden, die auf Oberherrſchaft und Reformation ausgehen, untergraben nicht nur die herrſchende Regierungsformen und Landesreligionen, ſondern auch die herrſchende Denkarten, Erziehung und Sitten und in ihren höchſten Graden möchte vielleicht die oben geſchilderte Denkart vieler Weltleute die conſequenteſte ſeyn, wenn ſie ihre Zweke erreichen wollen.

Wir kommen zu einer ganz andern Quelle des Skepticismus. Früher Hang zur Hypochondrie, Druk und unglükliche Schikſale in der Jugend, unregelmäſige aber ſtarke und ſchnell abwechſelnde Empfindungen, neben einem lebhaften Intereſſe für Wahrheit — ſtürzen oft in einen traurigen Skepticismus, der kaum geheilt werden kann. So wie es eine Ueberzeugung gibt, die aus der Lebhaftigkeit der Empfindungen, aus Temperament und Nervenzuſtand herfließt, eben ſo gibt es einen Zuſtand des Zweifels, der in der Empfindung und körperlichen Beſchaffenheit ſeinen Grund hat. Wenn

der

der Menſch von entgegengeſezten Empfindungen ſtets hin und her getrieben wird, wenn er alle menſchliche Dinge nur von ihrer ſchwarzen Seite zu betrachten gewöhnt iſt, wenn ſeine Seele beſtändig von unangenehmen wiewohl nicht deutlich gefühlten und zur Gewohnheit gewordenen Eindrücken gepeinigt wird, alsdann weiß er am Ende nicht mehr, welcher Empfindung er trauen ſoll; auch das menſchliche Wiſſen zeigt ſich ihm von ſeiner ſchwächſten Seite, als etwas Schwankendes und Grundloſes und ſeine geängſtigte Seele findet nirgends ſeinen Ruhepunct. Ich habe eine Correſpondenz von einem unglüklichen Jünglinge, deſſen ich ſchon einmal gedacht habe, in Händen, der ſich in einem ſolchen Zuſtande befand und das Opfer des troſtloſeſten Skepticismus wurde. Er war eben aus einer Erziehungsanſtalt getreten, in welcher er ſich höchſt unglüklich fühlte und in welcher die Einſchränkungen ihm unerträglich geworden waren und nun mahlt er ſeinen innern Zuſtand mit einer erſchütternden Wahrheit und Stärke. „Mich würde es wundern, ſchreibt er unter andern, wenn nicht das ſchon lange unter dem äuſſern Druck im Innern um ſich freſſende Feuer in wüthende Flammen ausgeſchlagen wäre. Denken Sie meine innere Arbeit, meine Ideale und die Welt. Ueberlegen Sie, daß ich ganz in mir wirken und wie? und daß ich jezt ganz außer mir thätig ſeyn muß und wie? Ich mache die albernſte Figur in der Welt; überall ſtoße ich an. Niemand verſteht mich und ich verſtehe niemand. O Freund,

beurtheile mich nicht nach allgemeinen Begriffen: ich haſſe ſie in den Tod, wenn es auf Schäzung der Handlungen der Menſchen ankommt. Beurtheile mich nach mir ſelbſt. Was hab' ich gemein mit andern Menſchen — ich, der von ihnen immer abgeſondert, der ich durch mich ſelbſt worden bin, was ich bin? Haben andere Labyrinthe durchgeirrt, wie ich? Haben ſie es ſo? — Es begann mit mir nicht, wie mit andern Menſchen; anders wird es auch fortfahren und anders enden. Oder iſt dieß auch ein Wahn? ſo weiß ich nicht, was ich fühle, wenn ich andere Menſchen empfinden und handeln ſehe — ſo darf ich meinem Gefühle nicht mehr trauen, ſo erkühne ich mich nicht, zu dem Tage zu ſprechen: Du biſt Tag! — O erinnere dich an die Umwege, an die Irrgänge, die mein Geiſt in dichter Finſterniß durchgewandelt — Freund, laß dieß für mich ſprechen. — — Licht begann, das Dunkle zu zerſtreuen, Wahrheit und Gewißheit ließen ſich zu mir herab. — Aber wie wars plözlich mit mir anders worden! Kaum genoß ich jene glücklichen Augenblike, als ich in einen noch tiefern Abgrund ſtürzte. — Ich bin irre gegangen — wer wird mir den Weg zeigen? Seit mir ein helleres Licht leuchtet, ſeit ich die fürchterliche Wirkungen, welche eure Erziehungsanſtalt auf mich gehabt hat, in mir wahrnehme; ſeitdem ich ſehen kann, was wahr oder falſch in meinen Gedanken, was erzwungen oder natürlich in meinen Empfindungen, was übereinſtimmend mit dem wahren Wohl der Menſchen

ſtand oder demſelben entgegengeſezt in meinen Neigungen war; — ſeitdem ſich dieß Alles in einem ganzen Gefühle geſammelt und augenbliklich ſich Wirkungen davon äuſſern — ſeitdem weiß ich nicht mehr, an was ich mich halten ſoll. — Auf dem ſtürmiſchen Meere der Empfindungen werde ich von einer zur andern hingeworfen. — Nirgend iſt ein ſtetes Bleiben — immer ein anderes und ein anderes und zulezt doch nichts. O Freund! wie ſchrekklicher iſt nicht Pyrrhonismus der Empfindungen als des Verſtandes! — So vergehet ſich meine Kraft in beſtändigem Kampfe — und dann erſt wird mir Ruhe vergönnt, wenn vor Mattigkeit Herz und Geiſt keinen Bewegungen mehr fähig ſind. — Meine Lage iſt mir unausſtehlich und kann den Geſezen der Natur nach auch nicht lange bleiben. Ich bin auf dem Scheidewege deſſen, was ich werden ſoll. Tugend oder Laſter müſſen nun die Norm meiner Handlungen werden. Mein zerrüttetes Gedanken- und Empfindungs-Syſtem laſſen mir keine Wahl zu. Ich kann nicht wählen, wenn ich es gleich ſehnlichſt wünſche; es iſt gegenwärtig eine phyſiſche Unmöglichkeit. Ich hange bloß von der Stärke und Lebhaftigkeit der Eindrüke ab, und meine Zweifelſucht, der ſich Allem widerſezende Hang, die aus der Kraftloſigkeit erzeugte Unentſchloſſenheit ſind die einzige Wehrmittel. Was das für ein Zuſtand iſt! — Durch das beſtändige Streiten wird meine Kraft ganz zernichtet. Ohnmacht, leerer blöder Verſtand, Unempfindlichkeit, Apathie, ſind die

betrübten Folgen, die, wenn ich die Zeit wirken lasse, aus alle dem fließen würden, und die allein sollten meine Tröster, meine Ruhe seyn! — “ Der trefliche Kopf, der dieß geschrieben hat, ist nicht wieder glücklich und ruhig geworden.

Zu den sehr gewöhnlichen Quellen des Skepticismus gehört auch das Studium der Geschichte der Philosophie — man mag nun durch sie, nach einer in unsern Zeiten öfters vorgeschlagenen Methode, die Philosophie selbst studiren, oder sie überhaupt, wenn man auch schon ein philosophisches System angenommen hat, zu seiner Belehrung und Unterhaltung, wie man jede Geschichte studirt, treiben wollen. Die Geschichte der Philosophie zeigt den Einfluß zufälliger Umstände auf die Bildung philosophischer Systeme, und die Uneinigkeit der größten Philosophen in den wichtigsten Gegenständen aufs allerdeutlichste und leitet den Forscher gar leicht auf das Resultat, daß ihm wohl schwerlich gelingen dürfte, was den größten Weisen aller Zeiten und Völker mislungen sei [33]) und daß die Entdekung einer absoluten Wahrheit ein unerreichbares Ideal sei. Ein solcher Skepticismus sezt nicht einmal viel Nachdenken und Scharfsinn voraus. Er kann eine Laune, eine Gemüthsbewegung seyn, die aus dem vereinigten Eindryke so vieler entgegengesezten Meinungen entsteht. Nichts

ist

33) S. Reinhold vom Skepticismus S. VII.

iſt ſo thöricht, was nicht irgend ein Philoſoph behauptet hätte und was ein Zeitalter und eine große Zahl von Menſchen einmal als tiefe Weisheit verehrte, das verwirft ein anderes Zeitalter und eine vielleicht eben ſo große Zahl von Menſchen iezt als Thorheit und Unſinn. Was Weltweiſe oft mit ſo großem Ernſte und Eifer behaupteten und geltend zu machen wußten, das iſt ihnen oft ſelbſt nicht einmal Ernſt geweſen, und ihre eſoteriſche Philoſophie war oft das Gegentheil von ihrer exoteriſchen. Solche und ähnliche Betrachtungen, welche das Studium der Geſchichte der Philoſophie veranlaßt, können zum Skepticismus leiten, ohne daß man ſich die Gründe deſſelben philoſophiſch entwikelt hat. Wenn aber nun dieß noch hinzukömmt, wenn das Studium ſcharfſinniger ſkeptiſcher Schriften ſich mit jenem Eindrukе vereinigt, — alsdann gehört ein ſtarker Geiſt, ein großes Intereſſe an der Wahrheit, wohl auch mächtige äußere Antriebe und ein ſtarker Glaube an die Tugend dazu, um nicht mit allen ſeinen Ueberzeugungen Schiffbruch zu leiden. Huet und Bayle ſind vorzüglich durch das Studium der Geſchichte der Philoſophie zu Bekennern des Skepticismus gebildet worden. Bei dem erſten ſcheint noch überhäufte Lectüre hinzugekommen zu ſeyn, welche oft überhaupt zur Erzeugung dieſer Denkart mitwirkt. Wenn die Seele die Ideen, welche ſie geſammelt hat, den meiſt fremden Stoff, den ſie aufgenommen hat, nicht überſehen und ordnen kann und zugleich durch überſpannte Anſtren-

gung erſchöpft iſt, ſo verſinkt ſie leicht in einen Zuſtand des Unvermögens etwas zu entſcheiden.

So wie der Blik auf die verſchiedene Meinungen der Philoſophen die Seele in den Zuſtand der Ungewisheit verſezen kann, eben ſo kann es der Blik auf die verſchiedene Sitten, Gebräuche, Denkarten, Religionen, moraliſche Begriffe, Staatsverfaſſungen. Schon die alten Pyrrhonier gründeten hierauf einen von ihren τροπους ἀναχης und in neuern Zeiten hat die durch Reiſebeſchreibungen erweiterte Kenntniß der Geſchichte der Menſchheit auch die ſonderbare, kaum bemerkte, Wirkung gehabt, daß dadurch der Skepticismus in Moral, Religion und Politik befördert wurde. Dieß zeigt ſich ſehr deutlich ſchon in la Mothe le Vayers Schriften, noch mehr aber kann es ein aufmerkſamer Beobachter der Welt und Menſchen in unſerm Zeitalter bemerken.

Ueberhaupt hat, was man nicht glauben ſollte, die Erweiterung der Kenntniß der Natur und des Menſchen bei vielen den ſkeptiſchen Geiſt genährt. Die Entdekungen in Anatomie und Naturgeſchichte haben viele in der Meinung beſtärkt, daß die Natur überhaupt etwas ganz anders ſei, als ſie zu ſeyn ſcheine und daß alles menſchliche Wiſſen Stückwerk ſei.[34]) Die Erfindung der Microſcope

34) Bonnet, Paling. I. 103. ſagt: On ſait, combien on avoit deraiſonné ſur la nature de l'ame à l'occaſion de la decouverte du Polype. Les materialiſtes s'en etoient ſaiſis avec avidité, pour etayer leur dogme

pe hat bei vielen den moraliſchen Glauben geſtärkt und belebt, aber andere haben daraus Gründe hergenommen, daß überhaupt die wirkliche Welt nicht ſeyn könne, was die ſcheinbare iſt,[35]) daß vielleicht das, was das Microſcop zeigt, bloß eine neue Täuſchung und alle menſchliche Erkenntniß bloß relativ iſt.

Ich habe die verſchiedenen Quellen, aus welchen der Skepticismus entſpringt, weitläuftig auseinander geſetzt, weil dieſe Materie noch wenig erörtert war und weil ich glaubte, daß in einem Zeitalter, wo der ſeichte Skepticismus ſo große Fortſchritte macht und wo die, welche ihm anhängen, ſich wohl gar für ächte philoſophiſche Skeptiker und für Aufgeklärte halten, dieſe Auseinanderſetzung von Nutzen ſeyn könnte.

III. Von den Folgen und Wirkungen des Skepticismus.

Es war bei der Unterſuchung der Quellen des Skepticismus nicht zu vermeiden, auch hie und da ſeine Wirkungen zu ſchildern. Wir werden alſo hier deſto kürzer ſeyn können.

Man kann die Wirkungen des Skepticismus entweder in der Seele des Skeptikers oder auſſer ihm in

me favori. Les ſceptiques avoient redoublés leurs vaines declamations ſur l'incertitude de nos connoiſſances. Les vrais philoſophes demeuroient dans le ſilence, ſans oſer tenter la ſolution du probleme.

35) Gurlitt Geſch. der Philoſ. S. 263.

in Rückſicht auf die Geſellſchaft betrachten. Die Wirkungen deſſelben beziehen ſich vorzüglich auf religiöſe und moraliſche Denkart, auf Handeln im Leben, auf Wohl und Weh, auf Verfaſſung und Schickſale der menſchlichen Geſellſchaft — oder kürzer aufs Praktiſche, auf Moralität und Glükſeeligkeit des Menſchen überhaupt. Die meiſten anderen Wirkungen deſſelben gehören noch zum Skepticismus ſelbſt. Der vollendete Skeptiker kann alle Säze ohne Unterſchied beſtreiten und auch wohl alle zu verſchiedenen Zeiten wirklich bezweifeln — aber wenn es nun aufs Handeln ankömmt, ſo muß er doch etwas thun — und zwar wird er nicht ſo unklug ſeyn, nicht nach gewiſſen Grundſäzen und Zweken zu handeln — und, wenn er auch alles Bejahen und Verneinen in ſeiner Seele vernichten könnte, ſo ſteht doch der Einfluß ſeiner Denkart auf ſeine Ruhe und Glükſeeligkeit nicht ganz in ſeiner Gewalt. Bei dem vollendetſten Skeptiker alſo, kann, wenn auch alles Fragen nach dem, was er glaubt, vergeblich iſt, wenigſtens das noch die Frage ſeyn, in welchem Verhältniß ſeine Denkart zu ſeiner Handlungsart, zu ſeiner Gemüthsart und zu ſeinem innern Wohl- oder Uebelſeyn ſtehe — und über dieſen Punct haben ſich ſelbſt die ärgſten aller Skeptiker, die alten Pyrrhonier dogmatiſch erklärt. Sie erklärten offen und beſtimmt, daß ſie ſich nach den Erſcheinungen und nach den in ihrem Lande gebräuchlichen und herkommlichen Geſezen, Sitten, Religionen richten und daß die Tendenz und der Zwek

ihrer

ihrer ganzen Kunſt auf Gemüthsruhe gehe — ja daß dieſe ſich von ſelbſt aus ihrer Denkart ergebe.

Das Ideal des Skepticismus, in der Menſchennatur ausgeführt, müßte eigentlich alles Handeln aufheben und die Empfindung von Wohl oder Weh eben ſo zweifelhaft machen, als Alles Uebrige. Aber hier iſt dem ausgelaſſenſten Skepticismus ſein Ziel geſtekt, über welches er nicht hinaus kann. Hier kann man ihn zur Rede ſtellen und hier wird er, wenn er ſich nicht ganz in Verachtung bringen will, poſitive Red' und Antwort geben, ſtatt daß er ſonſt immer nur offenſiv verfährt und gar kein Eigenthum zu vertheidigen hat.

Der Einfluß des Skepticismus auf Leben und Handeln, auf Character und innres Glük oder Unglük iſt verſchieden, je nachdem der Skepticismus ſelbſt auf einem Grade und von einer Gattung und je nachdem das Gemüth beſchaffen iſt. Wenn man dieſe Unterſchiede bemerkt, ſo läßt ſich erklären, warum der Skepticismus nicht nur bei verſchiedenen Perſonen, ſondern auch bei denſelbigen Perſonen zu verſchiedenen Zeiten ganz verſchiedene Wirkungen hervorbringt.

Die alten Pyrrhonier ſtellten eine vollkommene Gemüthsruhe, als Zwek und Wirkung ihrer Kunſt vor[36]) — in unſern Zeiten hört man den Ske-

36) Sextus Hyp. I, 6. 12. adv. Ethicos Sect. I. und 5. 111. ff.

Skepticismus oft als etwas Troſtloſes, als eine peinliche Gemüthsunruhe ſchildern. Beides iſt in ſeiner Art richtig.

Die Pyrrhonier gründen ihre Behauptung vorzüglich darauf, weil ſie zweifeln ob irgend etwas von Natur gut oder übel ſei, ſondern alles bloß für relativ-gut oder böſe erklären. Sie geben zwar angenehme und unangenehme Empfindungen zu, aber ob irgend abſolute Güter und Uebel dabei zum Grunde liegen — das bezweifeln ſie. Nun kann zwar auch bei dieſer Denkart der Menſch ſich oft in einer ſehr peinlichen Gemüthsunruhe befinden und der gegenwärtige Schmerz wird oft deswegen um nichts weichen, wenn man ſich auch noch ſo oft ſagt, daß er kein abſolutes Uebel ſei. Die Pyrrhonier fühlten dieß wohl. Sextus behauptet daher ausdrüklich, daß es keinen Skeptiker im Zuſtande der vollkommenen Gemüthsruhe gebe[37]). Die Ataraxie iſt demnach ein Ideal, (wie der Skepticismus ſelbſt) dem die Skeptiker nachſtreben. Und nun iſt unſtreitig ſo viel an dem Vorgeben der Pyrrhonier wahr, daß nichts die Gemüthsruhe ſo feſt gründet, als der Gedanke, daß bei dem Uebel Alles darauf ankomme, wie wirs anſehen, was wir für Vorſtellungen damit verbinden, daß dadurch ſelbſt oft ein Uebel in ein Gut verwandelt werden könne, daß man ſelbſt große Güter ohne Kummer verlieren kann, wenn man ſie bloß für relative Güter hält, die eben ſowohl

37) Hyp. I, 12. §. 30. III, §. 237. contra Ethicos §. 148.

wohl Uebel für uns werden könnten. Aber auch ohne Rükſicht auf dieſen Punct muß der Skepticismus, der den Namen des philoſophiſchen verdient, der ganzen Seele eine gewiſſe ruhige und ſanfte Stimmung mittheilen. Wer überall ein Gleichgewicht der Gründe wahrzunehmen gewohnt iſt, der wird ſein Gemüth ſelbſt nach und nach in einen Zuſtand des Gleichgewichts verſezen. Wer nichts mit Gewisheit fürchtet, nichts mit Gewisheit hoft, bei dem werden die Leidenſchaften ſchweigen. Wer die unzählige Räthſel, welche die Welt darbietet, weder für aufgelößt, noch für unauflößlich, noch für nothwendig aufzulöſen hält, der wird ihnen mit Ruhe zuſchauen. Wer keine Dogmen durchſezen will, wer nichts objectiv gültig machen will, wer ſich beſcheidet, daß alles, was er glaubt, bloß für ihn wahr iſt, wer keine umgeſtürzte, aus der Mode gekommene Syſteme und Lehrſäze je zu beklagen, wer kein Feld zu vertheidigen hat, der wird von all den Leidenſchaften und Kränkungen, denen der Dogmatiker unterworfen iſt, frei bleiben.

So iſt aber nicht jeder Skepticismus. Er iſt zuweilen leidenſchaftlich, beſonders in ſeinem Werden, wie aus vorhergehenden Betrachtungen erhellt — er iſt zuweilen elend und troſtlos, wenn er dem Menſchen die Ueberzeugungen untergräbt, an welchen von Jugend an ſeine Ruhe hängt, wenn die geheime Beſorgniß hinzukömmt, daß unſer Zweifel vielleicht aus Immoralität entſprungen ſei und uns vor einem höhern Richter ſtrafbar mache,

daß

daß vielleicht in der Folge unſre Zeiſelſucht eine Zerrüttung in unſerm ganzen Erkenntnißvermögen hervorbringen möchte — wenn endlich der Menſch mit ganzer Seele wünſcht, daß das wahr ſeyn möchte, was ihm der Skepticismus zweifelhaft macht, und ein unbezwingliches Bedürfniß fühlt, das zu entſcheiden, was er doch aus keinem Uebergewicht von Gründen entſcheiden kann.

Was nun den Einfluß des Skepticismus aufs Handeln, auf praktiſche Thätigkeit betrifft, ſo behaupten die Skeptiker ſelbſt, daß er darinn gar nichts ändere.[38]) Aber ſie mögen es geſtehen oder nicht, eine ſolche Denkart muß der Natur unſrer Seele nach nothwendig eine gewiſſe Gleichgültigkeit auch in Anſehung des Praktiſchen, eine gewiſſe Unentſchloſſenheit und Sonderbarkeit im Handeln hervorbringen, wenn ſie anders nicht bloß als Maske angenommen wird. So gleichſam getheilt kann die menſchliche Seele nicht werden, daß ſie in der Praxis auf einmal ganz vergeſſen könnte, wozu ſie ſich theoretiſch beſtimmt hat, oder daß ſie Grundſätze ungehindert praktiſch anwenden könnte, die ſie theoretiſch ganz und gar in Zweifel gezogen hat. Und da der Skepticismus auch alle moraliſche Grundſätze in Anſpruch nimmt, ſo nähert er ſich dadurch noch mehr dem Handeln ſelbſt. Ich glaube

38) Vom Verhältniß des Skepticismus zum Leben und Handeln überhaupt ſ. die Stellen des Cicero Acad. Quaeſt. IV. 31. 61 f. 105. 108. 109.

he daher, daß die sonderbare und auffallende Handlungen, die von verschiedenen alten Skeptikern z. E. Pyrrho selbst erzählt werden, obgleich übertrieben und zum Theil von ihren gereizten Gegnern erdichtet, doch zum Theil wirklich vorgefallen sind. Aber freilich verfährt auch hier der Mensch nicht ganz consequent und kann es auch nicht. Der Reiz äußerer Gegenstände, die Neigungen und Leidenschaften, die Gewohnheiten entreißen ihn unwillkührlich der Zweifelsucht und die feine und spitzfündige Behauptungen verschwinden wie ein Dunst vor dem Zeugniß der Sinne, der Erfahrung und der Macht der Einbildungskraft. Allein die skeptische Seelenstimmung wird doch im Ganzen sich auch in seinem Handeln verrathen, und er wird sich im Betragen des gemeinen Lebens im Ganzen sehr verschieden von demjenigen zeigen, der nie einen Zweifel gegen seinen Glauben empfand, aber in die Vernunft ein größeres Zutrauen setzt.[39])

Der vollendete Skepticismus, wie er bei den alten Pyrrhoniern vorhanden war, zerstört eigentlich alle Moralität. Die Skeptiker handelten nach den Gesezen und Sitten ihres Vaterlandes, weil sie es mußten. Hiedurch wurde, wenn auch die Gesetze und Sitten gut waren, doch bloß eine äußere Gesezmäßigkeit hervorgebracht. Waren die Gesetze und Sitten moralisch schlimm, so war für

39) Vergleiche Hume's Dialogen über die natürliche Religion S. 17 ff. der deutschen Uebers.

für ſie eben der Grund vorhanden, ſich nach denſelben zu bequemen.

Das Weſen aller Moralität, das Abſolut-Gute, das Gute in der Geſinnung, der innere unabhängige moraliſche Werth wurde ganz und gar von ihnen aufgehoben und eben ſo, wie der gleichgültigſte Gegenſtand beſtritten. Nicht als wenn ſie dogmatiſch behauptet hätten, daß es gar keinen Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter gebe, daß es einerlei ſei, ob man tugendhaft oder laſterhaft handle, — nicht als wenn ſie nicht ſelbſt gewiſſe Geſeze der Tugend zu befolgen für gut gefunden hätten, die durch kein bürgerliches Geſez geboten waren.[40]) Aber ganz und gar zweifelhaft machten ſie es, ob der Menſch irgend etwas an ſich Zuverläſſiges und Allgemeingeltendes über die Tugendgeſeze beſtimmen könne.

40) Wie hat immer Hrn. Eug von Carneades, dem ausſchweifenden Zweifler, ſehr merkwürdig geſchienen, den Cicero de finibus II, 18. anführt: Si ſcieris, inquit Carneades, aſpidem occulte latere uspiam et velle imprudentem aliquem ſuper eam aſſidere, cuius mors tibi emolumento futura ſit, improbe feceris, niſi monueris, ne aſſideat, ſed impune tamen id te coniſtaret feciſſe: quis enim coarguere poſſet? Eben dieſer Carneades hat bekanntlich bei ſeiner Geſandſchaft in Rom zwei Reden, die eine für, die andere wider die Gerechtigkeit gehalten, und doch ſagt Quintilian von ihm L. XII, 1. Neque enim Academici, cum in utramque partem diſſeruit, non ſecundum alteram vivunt; neque Carneades ille, qui Romae audiente Cenſorio Catone non minoribus viribus contra juſtitiam dicitur diſſeruiſſe, quam pridie pro iuſtitia dixerat, iniuſtus ipſe vir fuit.

könne. Sie waren also nicht erklärte Feinde der Tugend, aber sie hüllten sie in einen Nebel, daß man ihre Merkmale nicht mehr sicher erkennen konnte. Uebrigens ist es in den Gründen, welche Sextus der Tugend entgegenstellt, deutlich, daß er Tugend und Glükseeligkeit miteinander vermengt, daß ihm tugendhaft und beglükend, lasterhaft und schädlich beinahe einerlei ist. Dieß gab ihm gewonnen Spiel, denn die moralische Glükseeligkeitslehre bietet dem Skeptiker überall die gröste Blößen dar.

Der moralische Skepticismus ist in der menschlichen Natur nur in einem sehr geringen Grade ausführbar, wenigstens niemals in dem Grade, in welchem es der metaphysische ist. Es kann Laxen geben, wo man alle menschliche Tugend für einen ungewissen Wahn, alle Gesezе derselben für bloß relativ, schwankend und nach Zeit und Umständen veränderlich hält. Es gibt auch keinen moralischen Grundsaz, gegen den man sich nicht gewisse Einwendungen machen könnte. Man kann sogar sich zu gewissen Zeiten die Thatsachen des Bewußtseyns ableugnen, ohne welche die ganze Moral wie ein Gebäude ohne Grund zusammenstürzt. Aber die Sprache der moralischen Vernunft ist zu mächtig und gebieterisch, als daß sie die Seele lange in diesem Zustande lassen könnte und daß sie nicht, sei es durch Gebote oder Vorwürfe, alle Zweifel und Unentschiedenheit oft auf einmal daniederschlüge, ohne weiter von ihren Aussprüchen eine Rechenschaft abzulegen. Wenn auch der Mensch theoretisch ein entschlossener

moraliſcher Skeptiker iſt, ſo wird doch die Beſorgniß, daß es allgemein gültige und nothwendige Grundſäze des Thuns und Laſſens gebe, und die dunkle Ahndung, daß vielleicht in der ganzen Dauer ſeiner Exiſtenz Glük und Wohlſeyn allein mit der Befolgung dieſer Grundſäze verbunden werden werde, ihn oft beſtimmen, denſelben zu huldigen, und, wo er ſie auch nicht befolgen kann oder will, ihnen doch ſeine Achtung zu widmen. Um zu handeln, muß er doch gewiſſe Grundſäze haben — ja dieſe Grundſäze werden ſich unvermerkt von ſelbſt in ihm bilden. So wie die Erfahrung des Menſchen zunimmt, und ſeine Urtheilskraft mehr Stärke gewinnt, ſo werden ſeine Grundſäze von ſelbſt allgemeiner und umfaſſender, wenn er ſich auch gar nicht vorgenommen hat, dergleichen zu bilden. Wenn nun der Menſch handeln ſoll, ſo wird ſeine Vernunft oft ſo ſchnell und kräftig entſcheiden, was hier Pflicht ſei, daß die Zweifelſucht ihn zwar vielleicht noch abhalten kann, ſeine Pflicht wirklich zu vollbringen, nicht aber, ſie nicht als ſolche zu erkennen.

Uebrigens muß doch auch ſo der moraliſche Skepticismus im Character und der Handlungsart ſeiner Bekenner gewiſſe beſondere Wirkungen hervorbringen. Die Unentſchloſſenheit zwiſchen Tugend und Laſter ſowohl im ganzen Gange der Denkart und des Lebens, als auch bei einzelnen Handlungen, die den Menſchen oft unglüklich macht, und bei der Stärke der ſinnlichen Triebe nur zu oft zum Vortheile des Laſters überwogen wird — das Beſtreben

ſtreben zwiſchen Tugend und Laſter einen Mittelweg zu finden, welches oft bloß ein Mittel iſt, das Laſter deſto ruhiger und ungeſtörter zu begehen — der Mangel großer Tugenden ſo wie groſſen Laſter — die Kunſt, die Grenzen der Tugend und des Laſters zu verwiſchen und auf gut Jeſuitiſch dem Laſter den Anſtrich der Vernunft und Tugend zu geben[41]) — dieß ſind oft die Früchte des moraliſchen Skepticismus, der gemeiner iſt, als man glaubt.

Wenn wir aber nun die Geſchichte um Rath fragen, ſo ſtellt ſie uns in den erklärten Skeptikern meiſt ſehr gute moraliſche Charaktere, Männer von reinen Sitten, ruhige, ſtille, beſcheidene Männer dar, die ihr Leben dem Nachdenken und der Sammlung von Kenntniſſen widmeten, einen auszeichnenden und dauernden Ruhm erwarben und ausgenommen ſie alle die philoſophiſche Secten, deren Name Legion heißt und die ihre Sache gewöhnlich mit ſo viel Eifer und Partheigeiſt verfochten, angriffen, doch noch — was zu verwundern iſt — im Ganzen den Namen rechtſchaffener Männer auf die Nachwelt gebracht haben. Die Namen Pyrrho, Arceſilas, Bayle, Huet, le Vayer, Montagne, Hume könnten den Skepticismus allerdings von der moraliſchen Seite zur Ehre gereichen, wie die nachfolgende Geſchichte erweiſen wird.

41) Vergl. Schmids Moralphiloſophie 2 Ausg. S. 44.

Aber dieſe Männer haben zum Theil in der Praxis für ſicher angenommen, was ſie in der Theorie bezweifelten [42]), zum Theil war ihr Skepticismus nur einſeitig und indem ſie die Vernunft vom Throne ſtießen, ſo huldigten ſie ihren moraliſchen Gebaten wieder unter den Fahnen des chriſtlichen Glaubens. Hingegen, wenn der Skepticismus flach und ſeicht iſt und aus einer der unreinen Quellen entſpringt, die wir vorhin bemerkt haben, ſo kann er die tiefſte moraliſche Verderbniß hervorbringen.

Bayle hat irgendwo eine merkwürdige Stelle über den Skepticismus [43]), die uns zur weitern Entwiklung unſrer Gedanken über die Wirkungen deſſelben Gelegenheit geben ſoll. Nur für die göttliche Wiſſenſchaft der Theologie iſt der Pyrrhonismus gefährlich — in Rükſicht auf Phyſik und auf den Staat iſt er es kaum. Es liegt wenig daran, wenn man ſagt, daß der Geiſt des Menſchen zu eingeſchränkt iſt, um etwas in den natürlichen Wahrheiten, in den Urſachen, welche die

42) Cleanth, der von einer, der akademiſchen ganz entgegengeſezten Secte war, ſagte zu jemand, der den Arceſilas tadeln wollte, Schweige und tadle ihn nicht, wenn er auch durch Worte die Pflicht zerſtört, ſo richtet er ſie durch ſeine Handlungen wieder auf. Diog. VII, 171. Züge von ſeinem edlen Charakter hat Bayle Art. Arceſilas, Not. I. geſammelt. C'etoit pratiquer l'evangile, ſezt er hinzu, avant qu'il eut été annoncé.

43) Art. Pyrrhon Not. B.

die Wärme, die Kälte, die Ebbe und Fluth u. ſ. w. hervorbringen, zu entdeken. Es muß uns genug ſeyn, daß man ſich bemüht, wahrſcheinliche Hypotheſen zu erfinden und Erfahrungen zu ſammeln; und ich bin verſichert, daß es wenig gute Phyſiker in unſerm Jahrhundert gibt, die nicht überzeugt ſind, daß die Natur ein unergründlicher Abgrund iſt, und daß ihre geheime Federn nur demjenigen bekannt ſind, der ſie gemacht hat und leitet. Alle dieſe Philoſophen alſo ſind in dieſer Rükſicht Akademiker und Pyrrhonier. Das bürgerliche Leben hat nichts von dieſem Geiſte zu fürchten; denn die Skeptiker leugneten nicht, daß man ſich nach den Gewohnheiten ſeines Vaterlands bequemen, die Pflichten der Moral ausüben, und in dieſen Dingen nach Wahrſcheinlichkeiten ſeine Parthie nehmen müſſe, ohne Gewisheit zu erwarten. Sie konnten ihr Urtheil über die Frage zurükhalten, ob eine Pflicht natürlich und abſolut rechtmäßig ſei? aber ſie hielten es über die Frage nicht zurük, ob man ſie bei gewiſſen Gelegenheiten ausüben müſſe oder nicht? Nur die Religion alſo hat den Pyrrhonismus zu fürchten: ſie muß auf der Gewisheit ruhen; ihr Zwek, ihre Wirkungen, ihre Gebräuche fallen, ſobald die feſte Ueberzeugung von ihren Wahrheiten in der Seele ausgelöſcht iſt. Man hat aber nicht Urſache, ſich deswegen zu beunruhigen; es hat immer nur eine kleine Anzahl von Leuten gegeben und wird immer nur wenige geben, welche fähig ſeyn ſollten, ſich durch die Gründe der Skeptiker betrügen zu laſ-

ſen. Die Gnade Gottes in den Gläubigen, die Macht der Erziehung in den andern Menſchen, und wenn man will, die Unwiſſenheit*) und die natürliche Neigung, zu entſchulden, ſind eben ſo viele Schilde, die für die Pfeile der Pyrrhonier undurchdringlich ſind, obgleich dieſe Secte ſich einbildet, daß ſie heutzutag furchtbarer iſt, als in alten Zeiten.“ Baylen Schatten wird mir verzeihen, wenn ich dieſer merkwürdigen Aeuſſerung in Manchem widerſpreche. Ich finde ſie nur darin richtig, daß der Skepticismus in Anſehung auf Phyſik nicht ſehr gefährlich iſt. Das Intereſſe, das man an den Erſcheinungen in der Natur und der Erklärung derſelben nimmt, kann bleiben, wenn es auch mit dem Bewußtſeyn der Ungewißheit verbunden iſt; es wird durch die Reize, durch die Herrlichkeit, durch die unerſchöpflichen Reichthümer der Natur, die ſich dem Naturforſcher eröffnen, durch die angenehme Thätigkeit, in welche ſie den Verſtand und die Einbildungskraft verſezen, durch die ſtets unterhaltene Hoffnung neuer Entdekungen, auch alsdann lebhaft erhalten werden, wenn man auch alle Naturerſcheinungen

*) Simonides ſagte einmal: „Dieſe Leute ſind nicht fein genug, um ſich durch einen Mann wie ich, betrügen zu laſſen.“ Balzac ſagte daſſelbige von den Mädchen in ſeinem Dorfe. Ageſilaus beklagte ſich, mit Feinden zu thun zu haben, welche den Krieg nicht verſtünden; ſeine Kriegeliſt war unnüz, er konnte Truppen nicht betrügen, die im Kriege nicht geübt waren. S. Plutarch in ſeinem Leben gegen das Ende.

mungen für ein bloßes Spiel der Täuſchung halten oder alle objective Wahrheit bezweifeln ſollte. Aber ich glaube nicht, daß der Skepticismus in Rükſicht aufs bürgerliche Leben ſo gleichgültig, und in Rückſicht auf Religion ſo ganz gefährlich iſt, als Bayle ihn darſtellt. Die Skeptiker läugneten freilich nicht, daß man ſich nach den Gewohnheiten ſeines Vaterlands und in dieſen und jenen Fällen nach den Geſezen der Moral richten müſſe, ſie ſelbſt konnten alſo recht gute Bürger ſeyn — auch hat keiner derſelben, was man auf den erſten Anblick doch hätte fürchten ſollen, den Namen eines ſchlechten Bürgers auf die Nachwelt gebracht. Man ſollte demnach glauben, daß der Skepticismus, auch wenn er ſich weiter unter mehrere Menſchenclaſſen verbreitete, nichts für die Ruhe, die Sicherheit, und den Wohlſtand des Staats befürchten ließe. Allein dieß iſt falſch. Der philoſophiſche Skepticismus ſcharfſinniger Köpfe wird in ſeiner weitern Verbreitung unter die Menge zum leichten, unmoraliſchen Skepticismus und kann alsdann die gröſte Verwüſtungen im bürgerlichen Leben anrichten. Jener wird immer nur das Erbtheil ſehr weniger Menſchen ſeyn, aber dieſer kann ſich bis zur herrſchenden Denkart einer groſſen Menge ausdehnen. Man würde es nicht glauben, wenn es die Geſchichte nicht bezeugte, aber der einſame, abgezogene Gelehrte, der in ſeinem ſtillen Cabinete ſeine Speculationen niederſchreibt, und in der Staatsmaſchine ein träger, unbedeutender Theil

zu seyn scheint, bereitet oft, ohne es zu ahnden, die wichtigste Revolutionen vor. Seine Ideen gehen nach und nach in die Schulen, in die Volksbücher, in die öffentliche Vorträge, in die Unterhaltung des Umgangs über und werden da entstellt oder reifen sie weiter. Die Metaphysik ist nicht so weit von dem gemeinen Menschenverstande und den Ideen, mit welchen er sich beschäfftigt, entfernt, als man sich gewöhnlich vorstellt. Jeder Mensch hat eine gewisse Metaphysik (sobald sich seine Vernunft entwikelt hat) die aus dem Jugendunterrichte, den Lehren der Priester und aus Grundsäzen, die er sich aus einem unvermeidlichen inneren Bedürfnisse bildet, zusammengesezt ist. Man seze nun einmal den Fall, daß es z. E. nach und nach verlautet, ein Mann von Ansehen und unbescholtenen Sitten habe behauptet, man könne in Glaubenssachen nichts Gewisses wissen, man könne nicht wissen, ob es einen Gott, eine Vorsehung, ein anderes Leben, eine reine uneigennüzige Tugend, eine sichere Regel der Handlungen gebe — oder daß so etwas durch öffentliche Blätter, durch öffentliche Vorträge unter das Volk komme, so wird der Zunder des Bösen in dem Menschen einen solchen Funken leicht auffassen und er wird die Grundsäze, die ihn bisher vom Bösen zurükhielten, nur gar zu oft mit dem Gedanken zurükweisen: „Wer weiß, wie es damit steht? Selbst die einsichtvollste Menschen bekennen darinn ihre Unwis-

Unwiſſenheit. Alle dieſe Dinge ſcheinen weit über den Horizont des Menſchen erhaben zu ſeyn!“ Und da ſo wenige Menſchen Aberglauben von Religion zu ſcheiden wiſſen, ſo werden die meiſte mit der Bezweiflung des Kirchenglaubens ſogleich alle Religion und Moral bezweifeln. Wenn ihnen die Kraft der Meſſe zweifelhaft wird, ſo wird es ihnen auch die Vorſehung und die Exiſtenz Gottes werden. Das Anſehen der Prieſter wird ſinken, und der Keim zu einem unabſehlichen Sittenverderbniß, zur Zerſtörung des Gemeingeiſts, zum Verfall und zu bürgerlichen Unruhen wird immer mehr reifen. Ein ſolcher Geiſt des ſeichten Skepticismus, der immer mit viel Dogmatismus vermiſcht iſt, hatte beim Eintritt des Chriſtenthums in die Römiſche Welt angefangen, ſich unter das Volk zu verbreiten — und in Frankreich hörte man ſchon lange vor der Revolution unter allen Menſchenclaſſen oft von der Religion wie von einer Sache ſprechen, in der ſich gar nichts entſcheiden laſſe. Dort hatten die Luciane geſpottet, die Cicero gezweifelt — hier hatten die Encyclopädiſten und die Voltäre geſchrieben. Daß in ſolchen Zeiten dogmatiſcher Unglaube und muthwilliger Spott oft an die Stelle des immer noch beſcheidenen, obgleich ſeichten und verderblichen Skepticismus treten — dieß iſt in der Natur der Sache, weil der Menſch ſo gerne in der Praxis entſcheidet, wo er doch in der Theorie wirklich nicht entſchieden hat noch auch entſcheiden kann.

Der

Der ausschweifende seichte Scepticismus verderbt alle menschliche Kenntniße und raubt ihnen das Interesse. Er zerstört überall und baut nirgends. Er hat den Anschein des Fortschreitens und des Besserwerdens und bringt unvermerkt in die Barbarei zurück. So wie er durch das Interesse an dem Bloß-Sinnlichen genährt wird, eben so erzeugt er ein immer gröseres Mistrauen gegen alles Räsonnement und alle Speculation und bringt die Menschen dem Zustande der Brutalität immer näher. Wenn der Mensch an seiner Würde und an seiner gewissen Bestimmung auf Erden zweifelhaft wird, so ist bald Alles verlohren!

Wehe dem Regenten, der von einem solchen Geiste angesteckt wird und wehe dem Lande, das seinem Scepter gehorcht! Herder, wenn er den Einfluß der Wissenschaft auf die Regierung bestimmt, sagt wahr und stark: „Ein elender Lehrer macht dem Zöglinge die ganze Wissenschaft, eine elende Methode die treflichste Wahrheit ekel; Unbeständigkeit in Meinung endlich, schwacher Scepticismus verderbt Alles. Das fehlt einem Regenten nur, zu wissen, „daß nichts wahr, daß Alles wahr und falsch, gut und böse sei, nachdem mans ansieht, und daß es eigentlich keinen Zwek menschlicher Handlungen und menschlichen Daseyns in der Welt gebe, über alles lasse sich disputiren, alles lasse sich mahlen“ — — Das fehlt ihm und der Wissenschaft zum schönsten Siege über die Regierung! — Da ists besser, daß der Regent

nicht

nicht ſchreiben gelernt habe und nur tüchtige, feſte Hand behalte, einmal ſchreiben oder allenfalls fechten zu lernen, als daß ihm jezt durch ſeine Wiſſenſchaft Verſtand, Hand und Auge gelähmt ſei, nichts mehr im rechten lichte zu ſehen, zu wollen und zu begreifen. Verderbte Wiſſenſchaft iſt tauſendmal ärger, als Unwiſſenheit; wahres und das feinſte Gift der Seele.“ 44)

Der Skepticismus kann alſo allerdings auf mehr als eine Art auf die bürgerliche Geſellſchaft wirken. Er thut es durch die Erſchütterung der Moral, der Religion, durch die Verderbniß der Wiſſenſchaften und der öffentlichen Machthaber.

Aber das iſt zu viel behauptet, wenn man ſagt, daß aller Zwek und alle Wirkungen der Religion gänzlich verſchwinden, ſobald die feſte Ueberzeugung von ihren Wahrheiten in der Seele nicht mehr Statt findet, und der Zweifel an die Stelle derſelben tritt. Bei vielen Menſchen, die Zweifel von Verwerfung nicht zu unterſcheiden wiſſen und die Natur ihrer Verpflichtungen nicht kennen, iſt dieß unſtreitig wirklich der Fall. Sie erklären ſich über die Religion, wenn es zur Sprache kommt, bloß zweifelhaft — ſie handeln aber, als wenn ihr Zweifel wirkliche Ueberzeugung wäre, daß Religion eine Chimäre iſt. Aber

44) Vom Einfluß der Regierung auf die Wiſſenſchaften und der Wiſſenſchaften auf die Regierung. Berlin 1780. S. 90.

Aber wer nur ein wenig nachdenkt, der wird ſich durch ſeine Zweifel an der Religion in eine ganz andere Stimmung verſezt ſehen. Die Religion iſt für den Zweifler ein Gegenſtand von einer ganz andern Gattung, als alle übrige. Sie iſt ein Gegenſtand, der eine Beziehung auf ſein ganzes Loos, auf alle ſeine Handlungen, auf ſeine Hoffnungen und Ausſichten in die Zukunft hat. Wenn die Religion wahr und gewiß; wenn ein Gott, eine Unſterblichkeit, eine Vergeltung iſt, ſo hat der Menſch mehr Pflichten, mehr Tugendmittel, mehr zu hoffen oder zu fürchten, als wenn die ganze Religion ein eitler Wahn iſt. Wenn aber der Menſch die Religion weder für ausgemacht wahr, noch für ausgemacht falſch, ſondern für zweifelhaft hält — was wird er da thun und was wird er thun ſollen? Klüger wird er ohne allen Anſtand handeln, wenn er bei der Möglichkeit, daß Gott, Ewigkeit und Vergeltung iſt, ſeine Handlungen lieber ſo einrichtet, als wenn ſie wirklich exiſtirten: denn verlieren kann er dabei in jedem Falle nicht viel, wohl aber für Gegenwart und Zukunft an Tugend und Glük unendlich viel gewinnen. Wenn ein Menſch wirklich im Zweifel iſt, ob eine gewiſſe Perſon ihm die gröſte Wohlthat erwieſen habe oder ob nicht vielleicht gar ſein ganzes zeitliches Glük von ihr abhänge, ſo wird er doch wohl, wenn er nur irgend gut und vernünftig denkt, nicht glauben können, er ſeie mit dieſer Perſon in demſelben Falle und müſſe ſich eben ſo gegen ſie betragen, wie

ein

anderen, der gar keinen ſolchen Zweifel hätte. Der Gedanke, daß die Religion wohl vielleicht wahr ſeyn möchte, ſezt alſo den Menſchen wirklich in gewiſſe Verbindlichkeiten, und mit dem Zweifel an ihr hören ihre Zweke und Wirkungen nicht ſogleich überall auf. Wer auch nur die Möglichkeit der Wahrheit und Gewisheit der Religion zugibt, der wird wegen der höchſten Wichtigkeit der Sache ſeinen Blik ſorgfältig nach jedem neuen Lichte hinwenden, das etwa ſeine Zweifel zerſtreuen könnte. Er wird ſich, wenn er ein redlicher Zweifler iſt, vor jedem Spotte, vor jeder verachtenden Aeuſſerung über dieſe wichtige Sache hüten und gegen die religiöſe Ueberzeugungen anderer immer eine gewiſſe Achtung beweiſen, — ſo daß vielleicht zwiſchen ſeinem Betragen und dem Betragen des glaubigſten Gottesverehrers kein groſer Unterſchied ſeyn wird. Die Religion überhaupt wirkt auf die Seele des Menſchen mehr durch Hoffen und Fürchten, als durch eine zwingende Evidenz und ſelbſt in der Seele des Glaubigen verlieret ſich oft die Ueberzeugung in Zweifel und Furcht des Gegentheils, worüber auch bekanntlich die Glaubige oft als über Anfechtungen klagen. Zwiſchen dem Religionszweifel und dem Religionsglauben iſt alſo die groſe Kluft nicht, die man ſich gewöhnlich vorſtellt. Das Glauben liegt zwiſchen dem Zweifeln und dem unwiderſprechlich gewiß Wiſſen mitten inne. Vom Zweifeln zum Glauben iſt oft nur ein kleiner Schritt und ein kleines Gewicht in der einem Waagſchaale macht den Zweifler zum

Glau-

Glaubigen.“[45]) Die moraliſche Vernunft, das moraliſche Gefühl, das richtende Gewiſſen im Menſchen ſtehen in ſo enger Verbindung mit ſeinen Religionsbegriffen, daß ſelbſt die Vorausſezung der Möglichkeit, die Religion ſeie wahr, jene Vermögen aufregt und entwikelt und den Zweifler zur Beobachtung der Religionspflicht geneigt macht. Der Menſch iſt ein räthſelhaftes Geſchöpf. Ungewiſſes Hoffen und Fürchten hat oft einen weit gröſſeren und wohlthätigern Einfluß auf ſeine Handlungen und Denkart, als gewiſſes Wiſſen. Der Zweifel, ob ein Gott, ein Vergelter ſei, macht oft ſeine Tugend reiner und uneigennüziger, als wenn er aufs feſteſte davon überzeugt wäre.

Der Skepticismus hat, je nachdem er mehr oder weniger vollendet iſt, verſchiedene Wirkungen in Rükſicht auf den Glauben an Offenbarung. Es iſt bekannt, wie viele groſe Schriftſteller behauptet haben, er ſeie die beſte Vorbereitung zum Glauben, je mehr der Menſch die Schwäche ſeiner Vernunft fühle, deſto bereitwilliger werde er ſich in die Arme des Glaubens werfen und der vollendetſte Skeptiker werde auch der beſte Chriſt ſeyn. Dieſer Saz zerſtört ſich ſelbſt: denn, um eine Offenbarung annehmen zu können, muß man doch irgend etwas, mag es auch noch ſo unge-

45) Vergl. Butlers Analogy II, 6. Cicero de natura Deorum I, 61.

ungereimt ſeyn, vorher als gewiß annehmen, was nicht aus Offenbarung geſchloſſen iſt. Wenn auch der Glaubige ſelbſt ſeine Ueberzeugung von der Offenbarung aus einer höhern Quelle ableitet, ſo muß er doch wohl an irgend einem Kennzeichen erkennen, daß das, was er fühlt und glaubt, aus dieſer höhern Quelle herfließe: denn, wenn er ſich zum Beweiſe immer nur wieder auf eine neue Offenbarung berufen wollte, ſo würde er ſich ewig in einem Cirkel herumdrehen, alſo gar nichts beweiſen. Wenn hingegen der Glaubige ſeinen Glauben nicht auf ein inneres höheres Licht, ſondern auf die Thatſachen und Beweiſe der Offenbarung gründet, ſo muß er ſeiner Vernunft ſchon ein ſehr großes Anſehen zugeſtehen, er muß den ganzen hiſtoriſchen Beweis für die Offenbarung, der nicht anders als aus Vernunftgründen geführt werden kann, gelten laſſen, er muß ſogar, was ſchon viel iſt, annehmen, daß es entſcheidende philoſophiſch-hiſtoriſche Beweiſe der Glaubwürdigkeit für Thatſachen gebe, die ſonſt alle Vernunft überſteigen und in welchen ſie ihre Geſetze gar nicht anwenden kann. Auf dieſe Art ſchränkt der Skeptiker ſeinen Skepticismus, den er für die einzige gute Diſpoſition zum Glauben hielt, ſelbſt wieder ein. Der vollendete Skepticismus löſcht alſo nicht nur die Vernunft, ſondern mit ihr den Glauben aus.[46]) Nur täuſcht der Menſch auch hierinn ſich

46) La Placette Traité de la conſcience S. 377 ſagt: Le Pyrrhonisme eſt l'extinction totale non ſeulement de

ſich ſelbſt. Indem er der Vernunft ſpottet und aus ihren Verirrungen ein allgemeines Mistrauen gegen ſie ſchöpft, ſo mißt er ihr unvermerkt den vollſten Glauben bei, inſofern er ſie zu ſeinem Glauben an Offenbarung nothwendig bedarf.

Es gibt einen gewiſſen gemäſigtern Skepticismus, der dem Glauben an Offenbarung ſehr günſtig und weit vernünftiger iſt, als das kühne, dogmatiſche Verwerfen aller Offenbarung, das izt viele aus Unkunde der Grenzen der Vernunft für die ächte philoſophiſche Denkart halten. Man kann viel, ſehr viel, was die meiſte glauben, ernſtlich bezweifeln und doch ganz conſequent mit ganzer Seele an eine Offenbarung, wie die chriſtliche, glauben. Der Menſch kann die ganze Metaphyſik als ein Meer von Ungewisheit betrachten, er kann ſelbſt die Gewisheit

de la foi, mais de la raiſon; et rien n'eſt plus impoſſible, que de ramener ceux, qui ont porté leur egarement jusqu' á cet excés. On peut inſtruire les plus ignorans: on peut convaincre les plus entêtés: on peut perſuades les plus incredules. Mais il eſt impoſſible, je ne dirai pas, de convaincre un Sceptique, mais de raiſonner juſte contre lui; n'etant pas poſſible, de lui oppoſer aucune preuve, qui ne ſoit un ſofisme, le plus groſſier meme de tous les ſofismes, je veux dire une petition de principe. En effet il n'y a point de preuve, qui puiſſe conclure, qu' en ſuppoſant, que tout ce, qui eſt evident, eſt veritable, c'eſt a dire en ſuppoſant ce qui eſt en queſtion. Car le Pyrrhonisme ne conſiſte proprement qu' à ne pas admettre cette maxime fondamentale des Dogmatiques. La Placette hat Recht, aber dieß gilt nur von den geübten und entſchloſſenen Skeptikern, deren es ſehr wenige gegeben hat.

wisheit der Mathematik, und die Möglichkeit aller objectiven Erkenntniß bezweifeln. Wenn er nur die subjective Gewisheit noch zugibt, was beinahe alle Skeptiker thun, so kann er seinen Glauben an eine Offenbarung, wie die christliche, noch auf folgende Art rechtfertigen. „Die Geschichte, die Lehre, der Character Jesu und die Entwiklung seines grosen Plans machen einen solchen Eindruck auf mich, daß ich ihnen, wenn ich redlich gegen mich selbst seyn will, meinen Beifall nicht versagen kann. Seine Religion und seine Moral stimmen mit den unwidersprechlichsten Aussprüchen meines Innersten zusammen, und es ist mir, wie wenn mir eine innere Stimme das schon lange gesagt hätte, was ich izt aus Jesu Munde vernehme und was ich bisher nur nicht hören wollte. Was die sich selbst überlassene Vernunft in Gegenständen der Religion vermag, das weiß ich nicht gewiß. Wenn ich die Geschichte und meine eigene Erfahrungen um Rath frage, so scheint sie eher auf Verirrungen, Ungewisheit und das Menschengeschlecht nichts weniger als beglückende Lehren und Gebräuche zu leiten, als auf Wahrheit und Beglükung der Menschen. Zwar scheint es ungerecht zu seyn, den Werth und das Vermögen der Vernunft in Religionssachen allein nach den mir bekannten Wirkungen derselben zu beurtheilen. Aber mir ist kein anderer Weg zu dieser Beurtheilung übrig, wodurch ich aber ihrem Werthe an und für sich selbst gar nichts entzogen haben will. In Jesu zeigt mir die Geschichte denjenigen,

der zuerſt diejenige Lehren bekannt machte, in welchen allein meine Tugend ihre Stütze, mein Herz ſeine Beruhigung erhält und die mir Beifall abzwingen. Ich bedarf Erinnerung an Thatſachen, um meinen Glauben in ſeiner Reinigkeit, meine Tugend in ihrer Stärke zu erhalten. Wenn ich mich erinnere, daß Jeſus dieß oder jenes geſagt hat, daß er dieſe oder jene Tugend geübt hat, daß in ihm die Menſchennatur das erreichte, was ich werden und wozu ich hinaufſtreben ſoll, daß er dieſe oder jene erhabene Verheißung gethan hat — alsdann fühle ich mich ſtark zum Guten und ruhig unter allen Zufällen des Lebens. Dieſer Jeſus hat von ſich geſagt, daß er ſeine Lehren und Plane nicht durch die eigene Kraft ſeines Nachdenkens erfunden, ſondern vom Himmel gebracht, vom höchſten Weſen empfangen habe. Ich glaube es ihm, weil ich ihm Alles ſo gerne glaube und weil ich mich bei Allem, was ich ihm bisher glaubte, ſo wohl befinde. Auch gilt mir dieſe Autorität mehr als Alles. Wenn Gott geſprochen hat, ſo müſſen alle Zweifel verſtummen, und daß er in dieſem Falle wirklich geſprochen haben könne, dafür iſt mir der durchaus göttliche praktiſche Innhalt der Lehre Jeſu Bürge und ich kann durch alle Anſtrengung meiner Vernunft mir das Gegentheil nicht erweiſen. Noch hat niemand den Urſprung der Lehre Jeſu auf eine befriedigende Art natürlich erklärt. — Es mag vielleicht eine ſolche Erklärung geben. — Wenn uns die Zeitgeſchichte genauer bekannt wäre, wenn wir mehrere

rere Zeugnisse aus den Zeiten Jesu selbst übrig hätten, so möchte sich vielleicht Alles ganz natürlich auflösen. — Für mich aber stammt seine Lehre vom Himmel, für mich ist sie wahr und untrüglich — ich behaupte nicht, daß Sie es für andere auch seyn müsse — ich will sie niemand aufdringen. — Was ich von ihr nicht verstehe, das lasse ich dahingestellt seyn — Was ich von ihr nur halb verstehe, das suche ich, so weit ich es verstehe, zu meinem Besten zu benuzen[47]). Eben so kann es nun noch andere gemäßigte skeptische Denkarten geben, welche die Seele den Lehren des Evangeliums öffnen und uns den Tand menschlicher Weisheit gerne gegen die Bothschaft des Sohnes, der vom Himmel kam und gegen die Lehre vom Kreuze, die vor der Welt eine Thorheit ist, vertauschen lassen. Und wer will einem solchen gläubigen Zweifler seine Ruhe, seinen Trost, sein Licht in der Finsterniß nehmen? Er kennt sie lange alle die Gründe, alle die Spott- und Schmähreden, mit welchen man das, was der Menschheit das

47) Vergl. Platner Aphorismen I. 369. Wenn Platner sich auf Sextus beruft, daß er bei jeder Gelegenheit dem Gedanken vorbeuge, daß Skepticismus mit Irreligion verbunden sei, so gehört dieß wohl zu einem andern Falle, als von welchem hier die Rede ist. Die Pyrrhonier beobachteten die Vorschriften der positiven Religion des Landes, in welchem sie lebten, nicht aus einer subjectiven Ueberzeugung, sondern weil sie sich überhaupt nach den eingeführten Sitten ihres Vaterlandes richteten.

theuerſte ſeyn muß, wankend zu machen ſucht — aber eben ſie ſind es, die ihn den Armen des Glaubens überliefert haben — und ſie können ſeine Ueberzeugung im mindeſten nicht treffen, weil er ſie bloß für ſubjectivgültig ausgibt.

Der Skepticismus verderbt oft die Wiſſenſchaften und wird ein wahres Gift für ſie. Wenn die Wiſſenſchaften zu üppig, wenn ſie überfeinert geworden ſind, wenn die praktiſche Cultur nicht mit ihnen gleichen Schritt gehalten hat, ſo wächſt oft der Skepticismus wie eine giftige Pflanze auf ihnen. Aber er kann auch wohlthätig für die Wiſſenſchaft werden. Wenn der pedantiſche Dogmatismus ruhig auf ſeinen angemaßten Behauptungen ſchlummert, ſo kann ihn der Skepticismus aus dem Schlummer wekken — wenn die Wiſſenſchaften ſtill ſtehen, wenn man in ihnen für vollendet hält, was kaum angefangen iſt, wenn man in ihnen baut, ohne einen feſten Grund gelegt zu haben, wenn der Unterſuchungsgeiſt ruht, ſo kann der Skepticismus neue Thätigkeit zur Erweiterung der Wiſſenſchaft hervorbringen, auf die Gründe der menſchlichen Erkenntniß zurückführen, und ihre Grenzen beſtimmen lehren. Daß der Skepticismus dieſe Wirkungen zuweilen wirklich hervorgebracht hat, dieß wird ſeine Geſchichte lehren.

Seine ſchönſte Frucht iſt Beſcheidenheit, ein gemäſigter Dogmatismus und ein beſtändiger Drang, in der Erkenntniß weiter vorwärts zu dringen. Wenige Menſchen ſind auch nur zu ſolchen

Ske-

Skeptikern gemacht, welche die ſubjective Ueberzeugung eingeſtehen. Wir finden uns gleichſam durch einen innern Zwang gedrungen, etwas Objectives anzunehmen und ſelbſt das Subjective in etwas Objectives zu verwandeln.[48]) Wir finden ſelbſt in unſern allgemeinſten Ideen und Urtheilen Spuren, die vom Eindruke äuſſerer Objecte zeugen, und die wir nicht wohl aus uns ſelbſt erzeugt haben können.[49]) Wir finden uns natürlich veranlaßt, zu wünſchen, daß andere das, was wir deutlich für Wahrheit erkennen, auch für Wahrheit halten möchten, und zu glauben, daß, wenn dieß nicht der Fall iſt, es ihnen entweder an Einſicht fehlt, oder daß ſie die Kräfte des Nachdenkens nicht gehörig anſtrengen wollen. So denken die meiſte Menſchen, ſo werden ſie auch wohl immer denken, weil dieſe Denkart zu feſt mit ihrer Natur zuſammenhängt. Dieſer Hang zum Dogmatismus, der in unſerer Natur liegt, ſoll, wie es ſcheint, nicht ausgerottet, wohl aber gemäſigt werden, wenn wir unſere Beſtimmung erreichen wollen. Zu dieſem Mäſigen iſt der Skepticismus ein treffliches Mittel. Er kann den pedantiſchen Hochmuth, das verachtende Wegwerfen, das beleidigende Abſprechen und beſtändige Beſſerwiſſen wollen, wozu das Bewußtſeyn groſer Geiſteskräfte und Kenntniſſe ſo leicht

48) Vergl. Weishaupt über Wahrheit und ſittliche Vollkommenheit. Regensburg 1793.

49) S. Kants Kritik der reinen Vernunft.

vergleitet, nöthigen, indem er uns zeigt, daß die wenige Vorzüge, die wir uns vor der Menge erworben haben, nur als unbeträchtlich erscheinen, wenn wir sie mit dem Vorhofthaften und Vermögen, das in unserer Natur liegt, vergleichen. Es gibt einen gewissen Zweifel, eine gewisse Behutsamkeit und Bescheidenheit, die auch den entschiedensten Dogmatiker bei allen seinen Untersuchungen begleiten sollten. Eine ähnliche Frucht des Skepticismus ist, wenn er den Dogmatiker lehrt, seine Untersuchungen auf solche Gegenstände einzuschränken, die sich für den eingeschränkten menschlichen Verstand schiken und nicht über seinen Horizont sind. Der Mensch verliert sich so gerne in die entfernte Regionen des Uebenschwenglichen, wann er philosophiren will. Er findet die Gegenstände, die ihm nahe liegen und mit welchen er durch Gewohnheit zu vertraut geworden ist, seiner näheren Prüfung nicht werth und gefällt sich in der Erforschung dessen, was ausserordentlich und weit über ihn erhaben ist. Er fühlt sich in eben dem Maasse über die gewöhnliche Menschen erhaben, als seine Speculationen sich mehr von den gewöhnlichen Gegenständen des gemeinen Menschenverstands entfernen. Er strebt nach der Kenntniß der Objecte, ohne die Kenntnisse, die er dazu besizt, gemessen zu haben; er fliegt zu hoch und bedenkt nicht, daß seine Flügel an der Sonne zerschmelzen könnten. Eine kleine Dosis von Skepticismus kann unserem Verstande die Grenzen anweisen, innerhalb welcher

er

er ſich mit glücklichem Erfolge üben kann.“) Der Humiſche Skepticismus hat uns den Kantiſchen Dogmatismus gegeben, welches der beſcheidenſte, behutſamſte, und der menſchlichen Ruhe und Tugend günſtigſte iſt, den es je gegeben hat. Man muß in der That nur wieder zu den übertriebenen Anmaßungen und Forderungen des ſtolzen Dogmatismus zurückkehren, um finden zu können, daß die critiſche Philoſophie abermals zum Skepticismus leite.

Wir ſetzen nur noch die Bemerkung hinzu, daß der Skepticismus meiſt alsdann deſto ſtärker auf die gebildeteren Stände, und im Ganzen deſto dauernder wirkt, je mehr er auf eine geſchickte Art mit einem beſcheidenen Dogmatismus vermiſcht iſt, je feiner, ſcharfſinniger und geſchmackvoller er vorgetragen wird, und je mehr Achtung gegen die Moralität er übrig läßt. Aus dieſen Gründen hat Hume mehr als alle Stoiker gewirkt, wozu übrigens ſein Ruhm als Geſchichtſchreiber und politiſcher Schriftſteller auch nicht wenig beitrug.

50) S. Hume's Eſſays London 1784. Vol. II. S. 171 ff.

vorzüglich die steife alles entscheidende Dogmatiker haben aus einem gewissen Argwohne, der dem Dogmatismus leicht anklebt, oft auch aus frommem Eifer und Unwissenheit überall das Gift der Zweifelsucht geahndet, wo sie nicht so zuversichtlich oder auch nur nicht so, wie sie gewohnt waren, entscheiden sahen. Von der andern Seite wäre es doch wieder unrichtig gedacht, wenn man alle diejenige von der Zahl der Skeptiker ausschließen wollte, welche den Namen der philosophischen nicht verdienen, welche nicht consequent waren, welche den Skepticismus nicht auf alle Gegenstände der Erkenntniß ausdehnten und welchen es nicht sowohl um den Skepticismus, als um die Demüthigung des dogmatischen Stolzes und der pedantischen Demonstrirsucht ihres Zeitalters zu thun war. Der Skepticismus hat seiner Natur nach Grade, in keiner Menschenseele wird er vollendet angetroffen. Demnach dürfen auch die kleinere Grade nicht von demselben ausgeschlossen werden; wenn sie sich anders dem Dogmatismus nicht schon mehr nähern, als dem Skepticismus. Vollends in einer Geschichte des Skepticismus können solche niedrigere Gattungen desselben nicht übergangen werden, weil sie oft zur Erzeugung höherer mit beitragen, und weil sie meist merkwürdige Aeußerungen des Selbstdenkens in einem sehr wenig denkenden Zeitalter sind. Wollte man die Geschichte des Skepticismus bloß auf die wahren philosophischen Skeptiker einschränken, so würde sie sehr ins kleine zusammen-

menfallen und kaum pragmatiſch ſeyn können, da man auf dieſe Art Urſachen und Wirkungen deſſelben nur ſehr unvollſtändig auseinanderſezen könnte.

Es gibt Zeitalter in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes, in welchen ein beinahe ganz einförmiger Glaube herrſcht, in welchen Aberglaube, Unwiſſenheit, Rohigkeit beinahe alle Funken des Unterſuchungsgeiſtes erſtiken, oder wenigſtens immer nur das Alte, deſſen unverlezliche Wahrheit immer vorausgeſezt wird, auf eine neue Art und in einer neuen Form demonſtrirt wird. In ſolchen Zeiten erhebt ſich zuweilen irgend ein fähiger Kopf, der ſich erkühnt, die vorhandene Maſſe von Kenntniſſen anzugreifen und die Fundamente derſelben in Zweifelſtand zu ſezen. Ein ſolcher Skepticismus iſt bloß relativ — er geht nicht gegen die Gründe der menſchlichen Erkenntniß überhaupt, ſondern bloß gegen das, was gerade izt von den allermeiſten für wahr und gewiß angenommen wird. Auch eine ſolche Gattung des Skepticismus verdient aber in der Geſchichte deſſelben bemerkt zu werden. Sie iſt eine Aeuſſerung deſſelbigen Geiſtes, der ſich zu andern Zeiten in einem abſoluteren Zweifel zeigte, der ſich aber izt nicht wohl in einer vollendetern Geſtalt zeigen konnte.

Der Geſchichtſchreiber des Skepticismus hat von der einen Seite einen groſen Vortheil, der in der Geſchichte der Philoſophie nur ſelten Statt findet, von der andern Seite hat er ein ſchwe-

reres

reres Geſchäft, als der Geſchichtſchreiber anderer Gegenſtände der Philoſophie. Er hat den Vortheil, daß er die Haupturkunden zu dieſer Geſchichte vollſtändig und ausführlich vor ſich hat. Es mögen viele Schriften der Skeptiker verloren gegangen ſeyn, aber mehrere und andere Gründe, als wir in den Schriften eines Sextus und Bayle, eines Huet und Hume antreffen, können ſie wohl nicht enthalten haben. Die Werke des Sextus enthalten ohne Zweifel Alles, was der Pyrrhonismus vor ihm Denkwürdiges hervorgebracht hat. In den Schriften der folgenden Skeptiker hat ſich derſelbe Stoff nur mehr verfeinert, ausgebildet und dem Geiſte der Zeiten, der vorhandenen Maſſe von Kenntniſſen angepaßt. Viel mehr, als wir noch in Schriften übrig haben, kann nicht wohl für den Skepticismus geſagt worden ſeyn: denn es läßt ſich, der Natur der Sache nach, kaum etwas mehr denken und noch immer läßt ſich alle menſchliche Gewisheit mit denſelben Gründen erſchüttern, die in den Schriften der Skeptiker vorgetragen ſind. Der ſeichten Skeptiker hat es immer ſehr viele gegeben, der mehr oder weniger philoſophiſchen aber immer ſehr wenige; dieſe wenige haben wohl beinahe alle geſchrieben, und ihre Schriften ſind meiſt als eine Art von Seltenheit aufbewahrt und dem Untergange entriſſen worden. In wie vielen Fächern der Geſchichte der Philoſophie muß man dieſer Vortheile entbehren! Wie oft hat man kaum hinlängliche Data, um das Unterſcheidende philoſophiſcher

Sy-

Syſteme, zu geſchweigen ihren ganzen Zuſammenhang richtig darzuſtellen! Wie oft ſind die Quellen trübe und verfälſcht! Und wo gibt es für irgend einen Theil der Geſchichte der Philoſophie einen zugleich ſo umfaſſenden, deutlichen, gelehrten und wohl erhaltenen Schriftſteller, als Sextus für die Geſchichte des Skepticismus iſt?

Aber das erſchwert dieſe Geſchichte ſehr, daß der Skepticismus ſich auf alle Zweige der menſchlichen Erkenntniß bezieht und daß daher bei der Beſchreibung der Geſchichte deſſelben eine Einſicht wenigſtens in die erſten Grundſäze und Fundamente aller Wiſſenſchaften und in die Grade von Gewisheit und Wahrſcheinlichkeit, deren ſie ſich rühmen, erfordert wird. Die alten Meiſter in der pyrrhoniſchen Kunſt glaubten wirklich nicht nur alle Wiſſenſchaften, ſondern auch die Künſte, nach den Grundſäzen, auf welchen ſie beruhen, kennen zu müſſen, um dem Dogmatismus gar keine Zuflucht mehr übrig zu laſſen.[51]) Die Schilderung ihrer Kunſt ſezt eine ähnliche Kenntniß bei dem Geſchichtſchreiber des Skepticismus voraus. Zum Glücke aber laſſen ſich izt, da die Wiſſenſchaften ſo ſehr vervoll-

51) Cic. de Nat. Deor. I, 11. Si ſingulas diſciplinas percipere, magnum eſt, quanto majus omnes! quod facere iis neceſſe eſt, quibus propoſitum eſt, veri reperiendi cauſa et contra omnes philoſophos et pro omnibus dicere. Cuius rei tantae tamque difficilis facultatem conſecutum eſſe me non profiteor, ſecutum eſſe prae me fero.

vollkommnet sind und man überall auf ihre lezten Gründe zurükzudringen sucht, die Fundamente aller auf wenige reduciren und alle in der Logik und Metaphysik vereinigen. Wenn man daher nur mit einem überschauenden philosophischen Blike das Feld des menschlichen Wissens umfaßt und die gemeinschaftlichen Gründe desselben critisch erforscht hat, so kann man schon den ganzen Geist und Innhalt des Skepticismus ziemlich genau einsehen und darstellen.

Die Geschichte des Skepticismus erhält erst alsdann das ganze Interesse, dessen sie fähig ist, wenn sie neben den Thatsachen zugleich die Ursachen und Wirkungen aufstellt. Wie mannichfaltig die Ursachen desselben seien, erhellt schon aus vorhergehenden Bemerkungen. Oft liegen sie in dem Leben, in den Schikfalen, in der Erziehung, in der Studirart des Skeptikers, welches schon allein Grunds genug wäre, wenn es auch sonst keinen gäbe, die Geschichte der Skeptiker mit der Geschichte des Skepticismus zu verbinden. Oft wird der Skepticismus lange vorher durch Ursachen vorbereitet, die gar nicht zu ihm hinzustreben schienen. Der dogmatische Rationalismus so wie der dogmatische Empirismus bringen ihn oft nach und nach hervor und zwar alsdann, wenn eingesehen wird, daß weder durch den einen noch durch den andern alle Probleme aufgelöst werden können, die sich der Vernunft dar-

darſtellen, und man doch keinen andern Weg ſieht, ſie aufzulöſen. Der Idealismus, ſo dogmatiſch er auch ſeyn mag, ſo ſehr er ſich auch gegen die Vorwürfe der Ketzerei verwahren mag, liegt zwar nicht der Natur der Sache, aber dem Gange der menſchlichen Denkart nach, dem Skepticismus ſehr nahe. Er verwirft das, was doch im Durchſchnitte alle Menſchen glauben und ſich ſelbſt nicht hindern können, zu glauben, daß eine Körperwelt auſſer uns exiſtire. So entſteht bei dem Idealiſten ein beinahe unvermeidlicher Kampf zwiſchen Speculation und gemeinen Menſchenverſtande, zwiſchen einem Denker in der Theorie, und in der Praxis. Im Handeln, in Unterredungen des gemeinen Lebens, in Geſchäfften findet er ſich beinahe unwiderſtehlich gedrungen, das Daſeyn der Körperwelt anzunehmen, das er in der Speculation verworfen hatte. Nicht zu gedenken, daß vielleicht auf den Idealismus ein von Grundſäzen ausgehender Skepticismus conſequent gebaut werden kann. Wenigſtens hat Hume ſelbſt bezeugt, daß er durch Berkeley auf ſein Syſtem geleitet worden ſei. Und wenn man Reid glauben will, ſo haben ſchon die Cartes und Malebranche, die Locke und Leibniz den Skepticismus vorbereitet, der in Hume's Geiſt ausbrach. Am ſchwerſten iſt es, die Wirkungen des Skepticismus hiſtoriſch zu zeichnen, weil ſie nur ſehr mittelbar und oft ſehr verborgen ſind.

vollkommnet ſind und man überall auf ihre lezten Gründe zurükzubringen ſucht, die Fundamente aller auf wenige reduciren und alle in der Logik und Metaphyſik vereinigen. Wenn man daher nur mit einem überſchauenden philoſophiſchen Blike das Feld des menſchlichen Wiſſens umfaßt und die gemeinſchaftlichen Gründe deſſelben critiſch erforſcht hat, ſo kann man ſchon den ganzen Geiſt und Innhalt des Skepticismus ziemlich genau einſehen und darſtellen.

Die Geſchichte des Skepticismus erhält erſt alsdann das ganze Intereſſe, deſſen ſie fähig iſt, wenn ſie neben den Thatſachen zugleich die Urſachen und Wirkungen aufſtellt. Wie mannichfaltig die Urſachen deſſelben ſeien, erhellt ſchon aus vorhergehenden Bemerkungen. Oft liegen ſie in dem Leben, in den Schikſalen, in der Erziehung, in der Studirart des Skeptikers, welches ſchon allein Grunds genug wäre, wenn es auch ſonſt keinen gäbe, die Geſchichte der Skeptiker mit der Geſchichte des Skepticismus zu verbinden. Oft wird der Skepticismus lange vorher durch Urſachen vorbereitet, die gar nicht zu ihm hinzuſtreben ſchienen. Der dogmatiſche Rationalismus ſo wie der dogmatiſche Empirismus bringen ihn oft nach und nach hervor und zwar alsdann, wenn eingeſehen wird, daß weder durch den einen noch durch den andern alle Probleme aufgelöſt werden können, die ſich der Vernunft dar-

darſtellen, und man doch keinen andern Weg ſieht, ſie aufzulöſen. Der Idealismus, ſo dogmatiſch er auch ſeyn mag, ſo ſehr er ſich auch gegen die Vorwürfe der Ketzerei verwahren mag, liegt zwar nicht der Natur der Sache, aber dem Gange der menſchlichen Denkart nach, dem Skepticismus ſehr nahe. Er verwirft das, was doch im Durchſchnitte alle Menſchen glauben und ſich ſelbſt nicht hindern können, zu glauben, daß eine Körperwelt auſſer uns exiſtire. So entſteht bei dem Idealiſten ein beinahe unvermeidlicher Kampf zwiſchen Speculation und gemeinen Menſchenverſtande, zwiſchen einem Denker in der Theorie, und in der Praxis. Im Handeln, in Unterredungen des gemeinen Lebens, in Geſchäfften findet er ſich beinahe unwiderſtehlich gedrungen, das Daſeyn der Körperwelt anzunehmen, das er in der Speculation verworfen hatte. Nicht zu gedenken, daß vielleicht auf den Idealismus ein von Grundſätzen ausgehender Skepticismus conſequent gebaut werden kann. Wenigſtens hat Hume ſelbſt bezeugt, daß er durch Berkeley auf ſein Syſtem geleitet worden ſei. Und wenn man Reid glauben will, ſo haben ſchon die Cartes und Malebranche, die Locke und Leibniz den Skepticismus vorbereitet, der in Hume's Geiſt ausbrach. Am ſchwerſten iſt es, die Wirkungen des Skepticismus hiſtoriſch zu zeichnen, weil ſie nur ſehr mittelbar und oft ſehr verborgen ſind.

Man kann die Urſachen und Wirkungen des Skepticismus hiſtoriſch nicht gehörig ins Licht ſezen, wenn man nicht auf andere philoſophiſche Syſteme, die entweder zur Erzeugung deſſelben dienten, oder von ihm beſtritten oder durch ihn hervorgebracht oder endlich zur Beſtreitung deſſelben gebraucht wurden, Rükſicht nimmt.

Aus den angegebenen Geſichtspuncten bittet der Verfaſſer ſeine Leſer es zu betrachten, wenn vielleicht in folgendem Plane Manches vorkommt, was nicht zur Geſchichte des Skepticismus zu gehören ſcheint.

I. Von den Vorbereitungen des Skepticismus biß auf Pyrrho.
   Eleatiker.
   Sophiſten.
   Sokrates.
   Plato. Die alte Akademie. Megariker. Eretriker.
   Ariſtoteles.
   Stoiker.
   Cyrenaiker.
   Epikureer.

II. Pyrrho biß Sextus.
   Timon.
   Favorinus ꝛc.
   Neue Akademie. Ariſtocles und Numenius.
   Kampf der Stoiker mit den Akademikern.
   Empiriſche und Methodiſche Schule unter den Aerzten.

Cic-

Cicero und Aeneſidemus und ihr Zeitalter.
Der Geiſt des Skepticismus in Anſehung der herrſchenden Nationalreligion verbreitet ſich in einem Theile des Römiſchen Reichs. Das Chriſtenthum fängt an ſich auszubreiten.
Seneca.
Plinius der ältere ꝛc. Neue Sophiſten.

III. Sextus biß Montagne.
Skepticismus der Kirchenväter.
Zweifelnde Secten im Orient. Ueber den ſogenannten Prediger Salomos.
Lucianus.
Galenus.
Uranius.
Scholaſtiker.
Große Lücke in der Geſchichte des Skepticismus. Raymund von Sebonde. Picus Mirandula. Vives.
Agrippa.

IV. Montagne biß La Mothe.
le Vayer.
Pomponatius. Vanini. Teleſius. Berigard.
Charron.
Jeſuitiſche Moraliſten. Paſcal.
Descartes.
Sanchez.
Gentianus Hervetus, der lateiniſche Ueberſetzer des Sextus.
Hirnhagen.
Gaſſendi.
Malebranche.
Spinoza.
Hobbes.

V. La Mothe le Vayer biß Hume.
Glanvil.
Locke.
Huet. Foucher.
Bayle.
Leibnitz.
Shaftsbury.
Berkeley
Bolingbroke
Schoock
Marsenne
Silhon
Villemandy
Muratori
Butler, Ditton ꝛc. als Gegenschriftsteller.
Anfang einer Revolution in der Theologie.

VI. Hume biß Kant und Platner.
Helvetius. Sorbiere, der französische Uebersetzer des Sextus.
Die Encyclopädisten
Dalembert, Diderot, Bonnet, Condillac ꝛc.
Voltaire und Rousseau.
Beattie, Oswald, Reid, Priestley, Crousaz, Formey.
D'Argens. Beausobre.
Tetens. Mendelssohn.
Streitigkeiten über Spinoza.
Kant. Reinhold.
Jakob.
Reimarus der Jüngere.
Der neue Aenesidemus.
Platner.
Weishaupt.
Schilderung des Skepticismus unsers Zeitalters.

Dieß

Dieß iſt der Hauptplan, bei dem ich mir übrigens einzelne Abweichungen und Zuſäze, ſo wie es die Umſtände etwa erfordern werden, in der nachfolgenden Geſchichte vorbehalte.

Noch iſt in der Geſchichte des Skepticismus nichts Beträchtliches und überall nichts Ganzes und den philoſophiſchen Forſcher Befriedigendes geleiſtet. Am meiſten haben wohl Bayle in verſchiedenen einzelnen Artikeln ſeines hiſtoriſch-kritiſchen Wörterbuchs und Brucker in den hiehergerigen Stellen ſeiner critiſchen Geſchichte der Philoſophie gethan. Aber jener gibt mehr Sammlungen zur Geſchichte des Skepticismus und dieſer kann — abgerechnet, daß er bei dem wichtigſten Theile der Geſchichte ſchon abbricht — beſonders in unſerm Zeitalter, wo die Lehre von den lezten Gründen der menſchlichen Erkenntniß ſo mannichfaltig aufs neue unterſucht und die Philoſophie ſowohl als ihre Geſchichte auf allgemeinere und einfachere Principien zurükgebracht worden iſt, beſonders in der Geſchichte des Skepticismus nicht mehr hinreichend ſeyn. Der Verfaſſer dieſer Schrift ſchäzt übrigens Bruckers Verdienſt aufrichtig, und hat es ſchon oft bedauert, wenn er geſehen hat, daß dieſer Gelehrte izt ſo oft mit Stillſchweigen übergangen wird, wo er eine dankbare Erwähnung verdiente, und daß er zuweilen laut verachtet und im Stillen doch benuzt wird. Huet hat in ſeine Schrift über die Schwachheit des menſchlichen Verſtands eine Erzählung von den Weltweiſen, welche gelehrt haben,

man könne nichts gewiſſes wiſſen, eingewoben [52]); er bleibt aber bei den ältern Pyrrhoniern ſtehen, und hat den Fehler, daß er zu viele Philoſophen zu denſelben rechnet, und überhaupt die Denkarten derſelben nicht genau unterſcheidet. Die Geſchichte der Akademiker hat an Valentia [53]) und Foucher [54]) zwei nicht unglükliche Erläuterer gefunden. Die kleinere Verſuche in der Geſchichte des Skepticismus, von Diderot [55]), in der franzöſiſchen Encyclopädie, und anderswo [56]) verdienen blos entweder um einiger ſcharfſinniger Bemerkungen, oder um der darinn enthaltenen Litteratur willen, erwähnt zu werden. Die neuere Geſchichte von Hume an iſt eigentlich ſo viel als ganz unbearbeitet.

52) Buch I. Kap. 14.

53) Academica ſive de Iudicio erga verum. Ex ipſis primis fontibus; opera Petri Valentiae Zafrenſis, in extrema Baetica. Edit. nov. emend. Londini 1740.

54) Diſſertations ſur la philoſophie des Academiciens — Hiſtoire des Academiciens 1690. Diſſertations ſur la recherche de la verité, contenant l'hiſtoire et les principes de la philoſophie des Academiciens. Avec pluſieurs reflexions ſur les ſentimens de Mſr. Descartes. Paris 1693.

55) Oeuvres P. I.

56) Enc. Art. Sceptiques. S. auch Dan. Hartnaecii hiſt. breviuſcula ſcepticiſmi veteris et recentioris bei Sanchez ed. Stettini 1665. Stolle Hiſtorie der Gelartheit S. 383. 449 ff. 642 ff. 413 ff. Hiſt. der heidn. Moral S. 197 ff. Stanley XI. Abſchn. und noch mehrere Schriftſteller bei Fabric. Bibl. gr. ed. Harles T. III. p. 617. ſqq.

Geſchichte des Skepticismus.

Glac'd on this iſthmus of a middle ſtate,
A being darkly wiſe and rudely great:
With too much knowledge for the ſcepic ſide,
With too much weakneſs for the Stoics pride,
He hangs between; in doubt to act or reſt;
In doubt to deem himself a God or Beaſt;
In doubt his mind or body to prefer;
Born but to die and reaſning but to err;
Alike in ignorance, his reaſon ſuch,
Whether he thinks too little or too much:
Chaos of thought and paſſion, all confus'd,
Still by himſelf abus'd or disabus'd;
Created half to riſe and half to fall;
Great Lord of all things, yet a preyto all;
Sole judge of truth, in endleſs error hurl'd:
The glory, jeſt and riddle of the world.

Pope.

Geſchichte des Skepticismus
vorzüglich
in Rükſicht auf Moral und Religion.

I. Periode
Von den Vorbereitungen des Skepticismus biß auf Pyrrho.

Der philoſophirende menſchliche Verſtand geräth ſowohl bei einzelnen Menſchen als auch in ganzen philoſophiſchen Secten entweder ſehr frühe oder ſehr ſpät auf den Skepticismus. Er trifft ſehr frühe auf den Skepticismus, wenn er bei dem erſten Forſchen nach den Urſachen und dem Zuſammenhange der Dinge, nach nothwendigen und allgemeinen Säzen entweder gerade zuerſt auf Gegenſtände fällt, welche die Vernunft ihrer Natur nach nicht ergründen kann und izt mit einer gewiſſen Kühnheit und einem gewiſſen Stolze vor allen andern ergründen will, ohne ihre Kräfte geprüft zu haben — oder wenn überhaupt die Schwierigkeiten, die mit der Erforſchung der Wahrheit verbunden ſind, ſich der Seele ſo auf einmal und ſo ver-

worren darſtellen, und die Einbildungskraft ſie noch ſo ſehr vergröſert, daß ein leidenſchaftlicher Zuſtand in der Seele entſteht, und die Vernunft an ſich ſelbſt zu verzweifeln anfängt. Wenn man mit Muth an eine wichtige Unternehmung geht, wenn man Kräfte dazu in ſich fühlt, und ſich ſchon im Voraus einen glüklichen Erfolg und eine ſchöne Ausbeute träumt — und wenn nun ſchon beim erſten Verſuche der Ausführung ſich eine Menge unvorhergeſehener Schwierigkeiten zeigen, weil man entweder überhaupt zu viel wagte, oder die Sache nicht an der rechten Seite angriff, ſo verzweifelt man leicht an der Ausführbarkeit der Unternehmung ſelbſt.

Hierinn liegt der Grund, warum man ſchon ſo frühe in der Geſchichte der Philoſophie Spuren von Skepticismus antrifft, und warum es ſchon in einem ſo hohen Alterthum Ausſprüche von Dichtern und Weiſen gibt, die in der Folge die Skeptiker zu ihrem Vortheile angeführt und benuzt haben. Es kommt noch hinzu, daß der menſchliche Verſtand ſelbſt bei dem entſchloſſenſten Dogmatismus oft unvermeidlich an die Klippe des Zweifels geworfen wird, und ſich dann Aeuſſerungen entfallen läßt, die zu ſeinem Syſteme nicht paſſen und den Gegnern ſelbſt Waffen in die Hand geben. Alsdann kommt der Skeptiker hinter her, und bekämpft den Dogmatiker mit ſeinen eigenen Waffen.

Dieſe Vortheile haben ältere und neuere Skeptiker treflich genüzt. Es iſt eine ſonderbare Neigung der Menſchen, den Urſprung ſeiner Meinungen,

gen, ſeines Glaubens, ſeiner Denkarten ſo hoch als möglich in das Alterthum hinaufzuſezen, wie wenn ihnen dadurch ein beſonderer Werth zuwüchſe; gerade ſo, wie man bei manchen alten Völkern ein Beſtreben bemerkt, ſich ſelbſt in Anſehung des Alterthums über andere hinaufzuſezen, und ihren Völkerſtamm auch wohl urſprünglich aus der Erde ſelbſt oder unmittelbar aus der Hand eines höheren Bildners entſpringen zu laſſen. Am meiſten zeigt ſich jene Neigung, wenn die Meinungen und Gewohnheiten irgend einer Parthie eigen ſind, die etwa mit einer andern im Kampfe liegt. Eine ſolche Parthie wird ſich gern mit berühmten Namen des Alterthums ſchmüken, und durch das Ehrwürdige deſſelben ſich ſelbſt ehrwürdig machen wollen. Ein anderer Grund dieſer Neigung liegt ohne Zweifel darinn, weil man dafür hält, daß dasjenige, was Menſchen ſelbſt im entfernteſten Alterthum, in den entfernteſten Gegenden, und in den verſchiedenſten Lagen geglaubt haben, dem Menſchen überhaupt zu glauben natürlich, ja nothwendig ſei.

Wenn man dieſe Neigung bei irgend einer Claſſe von Philoſophen nicht ſuchen ſollte, ſo wäre es bei denjenigen, die nichts leugnen und nichts bejahen, die keine Secte ſtiften, kein Syſtem bauen wollen, ſich überall nach dem Eingeführten richten und nichts bezweken, als Gemüthsruhe und Stille der Leidenſchaften. Wozu ſoll ihnen alſo das Anſehen des Alterthums? Aber auch ſie haben im Alterthum und zwar ſelbſt bei Männern, die weit

ent-

entfernt von ihrer Denkart waren, Schuz für dieſelbige geſucht — ein deutlicher Beweis, wie ſtark jener Hang iſt. Und dieß haben nicht nur ältere, ſondern ſelbſt auch berühmte neuere Skeptiker gethan. Wir wollen einige Beiſpiele anführen.

Diogenes von Laerte erzählt [57]), daß viele Pyrrhonier den Homer für den Stifter ihrer Secte ausgegeben, und die ſieben Weiſen, den Archilochus, den Euripides, den Xenophanes, den Zeno den Eleatiker, den Democrit, den Empedocles, den Heraclitus zu derſelben gerechnet haben. Es läßt ſich auch nicht leugnen, daß manche Stellen dieſer Dichter und Philoſophen ganz ſkeptiſch lauten [58]); daß dieſe Männer aber von den Pyrrhoniern zu ihrer Secte gezo-

57) L. IX. S. 676 — 678. edit. Colon. Allobrog. 1616.

58) z. E. die Verſe des Archilochus

Τοιος ανθρωποισι νους — — — —
Γινεται θνητοις οκοιην Ζευς επ' ημεραν αγει

Homer Odyſſ. XVIII. 135. f. hat eine ganz ähnliche Stelle:

Τοιος γαρ νοος εστιν επιχθονιων ανθρωπων
Οιον επ' ημαρ αγησι πατηρ ανδρων τε θεων τε

Von dieſer Stelle ſagt Bayle Art. Pyrrhon Not. F. Je m'etonne qu' on ne diſe pas qu'il (Pyrrho, der ſonſt viele Verſe Homers im Munde hatte) eſtimoit infinement cette ſentence d'Homere. Elle ſignifie que l'eſprit des hommes eſt journalier et que Dieu leur donne leur proviſion de raiſon comme une eſpece de pain quotidien, qu'il renouvelle chaque matin. Cela quadre merveilleuſement avec l'hypotheſe des Pyrrhoniens: ils cherchoient toujours; ils ne faiſoient ferme nulle part: a toute heure ils ſe ſentoient prêts de raiſonner d'une nouvelle maniere, ſelon les variations des occurrences.

gezogen worden ſind, verräth bloß einen Partheigeiſt, den ſie am wenigſten hätten haben ſollen. Daß ſie ſich aber ſo gerne auf Homer berufen, hat noch den beſondern Grund, weil die Alten überhaupt gerne bei allen Wiſſenſchaften und Unterſuchungen auf ſeine Gedichte gleichſam als auf eine Urquelle und eine heilige Schrift recurrirten. (Seneca epiſt. 88.)

Pyrrho ſelbſt hatte immer gewiſſe Verſe Homers im Munde, welche ſich auf die Eitelkeit und Hinfälligkeit aller menſchlichen Dinge bezogen, und kein Bild im Homer gefiel ihm beſſer, als wo er die Menſchen mit welkendem Laube, mit Fliegen, mit Vögeln verglichen hatte [59]). Es iſt ſicher, daß die ſkeptiſche Denkart nahe an eine geringſchätzige Meinung von dem Menſchenloose und der Menſchennatur grenzt — aber wehe dem Skeptiker, bei dem ſie dieſe Meinung wirklich hervorbringt.

Die Akademiker folgten den Fußſtapfen der Pyrrhonier. Lucullus bei Cicero [60]) macht ſich deswegen luſtig über ſie und ſagt, dieß Betragen der Aufrührer im Gebiete der Philoſophie komme ihm nicht anders vor, als das Betragen derjenigen aufrühreriſchen Römiſchen Bürger, welche ſich auf die Bei-

59) Diog. IX, p. 673. f.

60) In dem Buche, welches den Namen des Lucullus führt, und bald als I. bald als II. am häufigſten und richtigſten aber als IV. von drei verloren gegangenen gezählt wird. c. 13 ff.

Beiſpiele alter groſer Römer berufen, die populär geweſen wären, um ſich mit dem Anſehen derſelben zu ſchmüken und ſich für ihre Nachahmer auszugeben. So wie dieſe die Namen und Verdienſte eines Valerius, Flaminius, Caſſius, Pompejus, Africanus, Craſſus, Scävola, Marius zur Schau tragen, und ſich als ihre Nachfolger ankündigen, eben ſo machen es die Akademiker mit einem Empedokles, Anaxagoras, Democrit, Xenophanes und ſelbſt einem Plato und Socrates. „Wie kann aber, fährt Lucullus fort, die dreiſte Verleumdung des Arceſilas mit der Beſcheidenheit des Democritus verglichen werden? Jene Phyſiker, wenn ſie irgendwo Schwierigkeiten finden, ſchreien freilich zuweilen wie Beſeſſene — am meiſten Empedokles, der oft in Wuth zu gerathen ſcheint; „da iſt alles verborgen — wir empfinden nichts — wir ſehen nichts — wir können die wahre Beſchaffenheit der Dinge niemals entdeken.“ — Bei all dem iſt der gröſte Theil dieſer Männer ſo weit entfernt, an Allem zu zweifeln, daß ſie ſogar weit mehr zu wiſſen vorgeben, als ſie wirklich wiſſen. Aber auch vorausgeſezt, daß die kaum geborene Philoſophie in ihren erſten Verſuchen irre wurde — ſoll dann in ſo viel Jahrhunderten, durch ſo groſe Köpfe, durch ſo viel Geiſtesanſtrengung nichts erklärt worden ſeyn? Iſt nicht erſt, da ſchon die wichtigſte philoſophiſche Schulen unter uns feſten Fuß gefaßt hatten, ein Arceſilas aufgeſtanden, der, ſo wie Gracchus in der beſten Republik den Frieden ſtörte, die

feſt

feſt gegründete Philoſophie umgeſtürzt und ſich mit dem Anſehen der Männer gedekt hat, welche leugneten, daß man irgend etwas wiſſen oder begreifen könne? Unter dieſe gehört wenigſtens Plato und Socrates nicht. Jener hat die vollkommenſte Schule in den Peripatetikern und Akademikern hinterlaſſen, die nur in den Namen, nicht in den Sachen verſchieden ſind, und die Stoiker ſind von dieſen mehr den Worten, als der Sache nach, abgegangen. Socrates aber geſtand in ſeinen Unterredungen andern die Einſichten zu, die er ſich ſelbſt abſprach, um ſie deſto glüklicher widerlegen zu können. Er liebte jene Art von Verſtellung, welche die Griechen Ironie nennen. —

Cicero vergißt im Verfolge des Dialogs nicht, ihm darauf zu antworten. [61]) Was jene Vergleichung zwiſchen den politiſchen und philoſophiſchen Aufrührern betrifft, die beide auf berühmte Namen des Alterthums pochen, ſo verantwortet ſich Cicero im Namen der Akademie auf eine Art, die hier um ſo mehr angeführt zu werden verdient, da ſie zugleich die Vorbereitungen des Pyrrhonismus erläutert. „Es iſt ein groſer Unterſchied zwiſchen uns und jenen Friedensſtörern. Dieſe wollen in ihren ſchlimmen Unternehmungen unſern beſten Bürgern ähnlich ſcheinen: wir aber ſagen, daß wir eben ſo denken, wie nach eurem eigenen Geſtändniſſe die berühmteſte Philoſophen gedacht haben. Aber dieſe Philoſophen gehen

61) c. 55.

hen noch weiter, als wir. Anaxagoras hat gesagt, der Schnee sei schwarz. Wie würdest du mit mir umgehen, wenn ich dasselbige sagte? ja wenn ich nur zweifelhaft von der Farbe des Schnees spräche? Was war aber dieser Anaxagoras für ein Mann? Ein Sophiste? Denn so nennt man diejenige, welche aus Pralerei oder Gewinnsucht philosophiren. Nein! Er war ein rechtschaffener und geistvoller Mann. Was soll ich von Democritus sagen, den wir ihm nicht nur an Größe des Genies, sondern auch an Kühnheit an die Seite sezen können. Er wagte es, in einer seiner Schriften so anzuheben: Ich sage von Allem ohne Unterschied. — Er nimmt gar nichts aus: denn was könnte es ausser dem All geben? Wer zieht diesen Weltweisen nicht einem Cleanthes, Chrysippus und den übrigen jüngeren vor, welche mir in Vergleichung mit ihm in die fünfte Classe zu gehören scheinen? Dieser Democrit aber ist nicht so freigebig wie wir. Wir leugnen nicht, daß es etwas Wahres gebe, sondern nur, daß man es begreiffen könne; er aber leugnet durchaus alle Wahrheit. Er nennt unsre Sinne dunkel und finster. Eben so einer seiner gröſten Bewunderer Metrodorus von Chio, zu Anfang seines Buchs Von der Natur: Ich leugne, sagt er, daß wir wissen, ob wir irgend etwas oder gar nichts wissen; ich leugne, daß wir wissen, was Wissen oder Nichtwissen sei, und ob es überhaupt etwas oder nichts gebe."

gebe.“ Empedocles ſcheint dir nicht recht bei Sinnen zu ſeyn, ich aber finde, daß er einen Ton anſtimmt, der den Gegenſtänden, von welchen er ſpricht, ganz angemeſſen iſt. Beraubt er uns dann des Geſichts und aller unſrer Sinne, wenn er glaubt, daß ſie keine groſe Fähigkeit haben, die Objecte zu beurtheilen? Parmenides und Xenophanes beſtrafen in ihren, obgleich mittelmäſigen, Verſen diejenigen gleichſam im Unwillen, welche, da man doch nichts wiſſen kann, die Kühnheit haben, vorzugeben, daß ſie die Wiſſenſchaft beſizen. Du ſagteſt, daß wir Sokrates und Plato von unſerer Parthie ausſchlieſſen müſſen. Warum? Gibt es irgend Philoſophen, von welchen ich es mit mehr Gewißheit behaupten könnte? Es iſt mir, wie wenn ich mein Leben mit ihnen zugebracht hätte, ſo viele Schriften haben wir noch, in welchen ihre Reden aufgezeichnet ſind. Man kann, wenn man ſie geleſen hat, nicht zweifeln, daß Sokrates glaubte, man könne nichts wiſſen; nur Eines nimmt er aus; nur das weiß er, daß er nichts weiß — dieß iſt Alles. Was ſoll ich von Plato ſagen? Gewiß hätte er dieſen Gedanken nicht in ſo vielen Büchern verfolgt, wenn er ihn nicht ſelbſt gebilligt hätte: denn die Ironie eines andern, und zwar beſtändig, zu verfolgen, dazu hatte er keinen Grund. — — Ich hätte noch andere Gegner von euch anzuführen — einen Stilpo, Diodorus, Alexinus — aber ſie ſind klein in Vergleichung mit den vorhergehenden —

und warum ſollte ich ſie häuffen, da ich einen Chryſipp anzuführen habe, der eine Stüze des Porticus ſeyn ſoll? Wie viele Einwürfe hat er gegen die Sinne, wie viele gegen alle im gemeinen Leben gebilligte Gebräuche gemacht. Aber er hat ſie ſelbſt aufgelößt? Mir ſcheint es nicht. Aber geſezt auch, daß er ſie aufgelößt hätte, ſo würde er wenigſtens nicht ſo viele Beiſpiele geſammelt haben, wo unſere Sinne durch eine große Wahrſcheinlichkeit betrügen, wenn er nicht eingeſehen hätte, daß ſich denſelben nicht leicht widerſtehen laſſe. Was dünkt dir von den Cyrenaikern, die keinesweges verachtungswürdige Philoſophen ſind? Sie behaupten, nichts könne begriffen werden, was durch die äuſſere Sinnen empfunden werde: nur das begreifen ſie, was ſie in ihrem Innerſten empfinden z. E. Schmerz und Vergnügen: ſie wiſſen nicht, was die Gegenſtände für eine Farbe haben, oder für einen Schall hervorbringen, ſondern empfinden bloß, daß ſie auf irgend eine Art afficirt werden.“ [62]) —

Mehrere neue Skeptiker haben eben dieſen Ton angeſtimmt. Montagne in dem merkwürdigen zwölften Kapitel des zweiten Buchs ſeiner Verſuche

62) Vergl. auch Cic. de Nat. Deor. I, 60. wo Cotta ſagt: Simonidem arbitror, quia multa venirent in mentem acuta atque ſubtilia, dubitantem, quid eorum eſſet veriſſimum, deſperaſſe omnem veritatem. c. 92-94.

ſuche [63]), welches der Hauptſiz ſeines eigenen Skepticismus iſt, beruft ſich nicht nur auf eben diejenige Vorläuffer des Pyrrhonismus, auf welche ſich die alten Pyrrhonier und Akademiker ſchon ſo viel zu gut gethan hatten, ſondern um der Sache noch mehr Nachdruk zu geben, beſchuldigt er auch die gröſten Dogmatiker, daß ſie bloß die Mine angenommen haben, als wüßten ſie etwas gewiß. Auch der Fürſt der Dogmatiker, Ariſtoteles, muß ſich unter die Fahnen der Pyrrhonier begeben, und ſein entſchloſſener Ton ſoll bloß die Unentſchloſſenheit des Zweiflers verſchleiern. [64]) „Warum hätten, ſagt er unter andern [65]), nicht nur Ariſtoteles, ſondern auch die meiſten übrigen Philoſophen mit ſo groſem Fleiſſe ſo verſtekt und dunkel geſchrieben, wäre es nicht aus Eitelkeit, um ſich ein gröſeres Anſehen zu geben, und der Neugier unſers Geiſts eine Spieltonne oder ihm da, wo er Nahrung ſucht, hohle und abgenagte Knochen vorzuwerfen?

63) Des trois generales ſectes de Philoſophie les deux font expreſſe profeſſion de dubitation et d'ignorance: et en celle des Dogmatiſtes, qui eſt troiſieme, il eſt ayſé à descouvrir, que la plus part n'ont pris le viſage de l'aſſeurance que pour avoir meilleure mine. Ils n'ont pas tant penſé nous etablir quelque certitude, que nous montrer juſques où ils etoient allez en cette chaſſe de la verité, quam docti fingunt magis quam norunt. ed. Geneve 1779. T. IV. p. 341.

64) S. 341. f.

65) Ich laſſe hier den neueſten treflichen Ueberſezer Montagne's, Bode, reden.

ſen? — Warum hat Epikur in ſeinen Schriften Klarheit und Deutlichkeit vermieden? Warum ward Heraclitus wegen ſeiner Schreibart der Dunkle genannt? Die gefliſſentliche Dunkelheit iſt eine Münze, deren ſich die Gelehrten bedienen, wie die Taſchenſpieler ihrer Blechpfennige, um die Nichtigkeit ihrer Kunſt zu verbergen, und womit ſich doch die menſchliche Einfalt ſo leicht bezahlen läßt.

Clarus ob obſcuram linguam magis inter inanes:
Omnia enim ſtolidi magis admirantur amantque,
Inverſis quae ſub verbis latitantia cernunt —

— — Uebrigens haben einige den Plato für einen Dogmatiker oder für einen Skeptiker gehalten, andere wieder in gewiſſen Stücken für das eine und in gewiſſen andern Stücken wieder für das andre. Der Worthalter ſeiner Dialogen, Sokrates, iſt der beſtändige Frager und Anſtifter des Streits; niemals entſcheidet er, nie gibt er Aufſchluß, und eine andere Wiſſenſchaft, ſagt er, habe er nicht, als die des Opponirens. Homer, ihr Schriftſteller, habe den Grund zu allen philoſophiſchen Secten ohne Unterſchied gelegt, um zu zeigen, wie gleichgültig es ſei, welchen Weg man wähle. Vom einzigen Plato ſchrieben ſich, ſagt man, zehn verſchiedene Secten her. Auch war meines Erachtens nie ein Lehrſyſtem ſchwankend und unzuverläſſig, wenn ſeines es nicht iſt. — — — Anaxagoras, Democritus, Parmenides, Xenophanes u. a. haben eine ſo zweifelhafte Art zu ſchreiben, ſowohl im Plan als Styl, daß es mehr ſcheint, ſie fragen, als ſie lehren; ob

ſie

ſie gleich hin und wieder ihren Vortrag mit dogmatiſchen Säzen beſtreuen. Sieht man dieß nicht eben ſowohl beim Seneka und beim Plutarch? Wie manches ſagen ſie nicht bald für die eine Seite, bald für die andere? Wenn man es nur recht beym Lichte beſiehet! — —

— Ich kann mir es ſchwerlich vorſtellen, daß Epikurus, Plato und Pythagoras uns ihre Atomen, ihre Ideen und ihre Zahlen haben für baare Münze geben wollen. Sie waren zu weiſe Männer, um ihr Glaubensbekenntniß über ſolche ungewiſſe und ſtrittige Dinge von ſich zu ſtellen: in dieſer Finſterniß aber und Unwiſſenheit der Welt hat ſich ein jeder von dieſen groſen Männern die Mühe gegeben, ein oder das andre Bild des Lichts hervorzubringen, und haben ihre Seelen auf Erfindungen ausgeſandt, die doch wenigſtens einen angenehmen und ſcharfſinnigen Anſchein hätten. Und wenn ſie auch ganz falſch ſeyn ſollten, wenn ſie ſich nur gegen den Widerſpruch der Gegner verfechten lieſſen. Vnicuique iſta pro ingenio finguntur non ex ſcientiae vi (Senec. ſuaſor. 4.) — Einer der Alten ſagte, als man ihm den Vorwurf machte, er geſelle ſich zu den Philoſophen, und gleichwohl mache er ſich in ſeinem Herze nichts aus der Philoſophie! „Ja, ſeht nur, gerade das heißt Philoſophiren!“ Sie haben Alles beurtheilen, alles wägen wollen, und haben dieſe Beſchäftigung der natürlichen Neubegier ganz angemeſſen gefunden, welche uns angeboren iſt. Einige Dinge haben ſie deswegen geſchrieben, weil die

menſchliche Geſellſchaft ihrer nothwendig bedurfte, wie zum Beiſpiel ihre Religionsbegriffe; und ſind ſie dabei ſo ziemlich vernünftig verfahren, daß ſie der gemeinen Meinung nicht zu heftig vor den Kopf ſtieſſen, um dadurch keine Unruhen und keinen Ungehorſam gegen die eingeführte Geſeze ihres Landes zu erregen. Plato ſpricht von dieſem geheimnißvollen Benehmen ſo ziemlich öffentlich. Denn wo er aus ſeinem Herzen ſchreibt, ſchreibt er nichts Gewiſſes vor. Macht er aber den Geſezgeber, ſo borgt er den Styl eines Lehrmeiſters, der alles gewiß weiß: ja er miſcht alsdann kühn und kek die grillenhafteſten Dinge von ſeiner Erfindung hinzu, die dann eben ſo viel beitragen, ſeine Gemeinde (la commune) zu überreden, als ſie lächerlich ſeyn würden, wenn er ſie ſelbſt geglaubt hätte, weil er ſehr gut wußte, wie geneigt wir ſind, jeden Eindruk anzunehmen, und beſonders die ungeheuerſten und unerweislichſten. Und daher will er ſehr vorſichtig, daß man öffentlich keine andre Geſänge ſingen ſolle, als ſolche, die auf einen nüzlichen Zwek führen, weil es ſo leicht iſt, dem menſchlichen Gemüthe allerlei Fragen einzubilden, und weil es ungerecht iſt, ihm nicht lieber nüzliche, als unnüze oder gar ſchädliche Lügen einzubilden. Er ſagt ganz unverhohlen in ſeinem Werke über die Republik: Es ſei zum Beſten der Menſchen manchmal nöthig, daß man ihnen etwas aufhefte." —

Huet macht es nicht viel beſſer als Montagne, nur daß er in einem ernſthafteren Tone und mehr mit dem Gepränge der Gelehrſamkeit, als mit den

den Waffen des Wizes und Scharfſinns verſehen, auftritt. Er weiß nicht nur eine ununterbrochene Reihe von Skeptikern von Anacharſis und Pythagoras bis auf Lucian herzuerzählen, ſondern er geſellt ihnen auch viele Dogmatiker, einen Porphyrius, Ariſtippus, Ariſto von Chio, Herillus von Carthago, Menedemus von Eretria, Monimus, den Cyniker, bei, und findet auch unter den Indiern, Türken, Juden, Arabern ächte Pyrrhonier. [66]) Auch den Eklektikern ſchreibt er einen Hang zum Skepticismus bei. [67])

Bayle endlich will behaupten, daß nicht nur die meiſten Philoſophen [68]), ſondern auch die gröſten Männer aus andern Secten [69]) Skeptiker geweſen ſeien. Pherecydes, der Vater aller Philoſophen, ſoll kurz vor ſeinem Tode in

66) de la foibleſſe de l'esprit humain I, 14.

67) II, 10.

68) Oeuvres à la Haye fol. 1731. T. IV. p. 536. Au reſte ſi on examine bien la choſe, on trouvera que le parti des Dogmatiques n'a pas été le plus fort. Car, pour ne pas dire, qu' en general tous les Platoniciens ont tenu pour cette ſuſpenſion de jugement, qui fait que nous gardons l'équilibre entre le pour et le contre; qui ne ſait, que les principales ſectes, en quoi s'eſt diviſée l'ecole de Platon ont été ennemies du dogme? — — En un mot, nous pouvons mettre tous les Academiciens du côté qui eſt diamétralement contraire aux philoſophes affirmatifs; et quand nous y aurons joint les Sceptiques je ne ſai pas trop bien, qui l'emportera.

69) S 537.

einem Briefe an ſeinen Schüler Thales, ſich als einen hoffnungsloſen Zweifler bekannt haben. Gaſſendi ſoll verdekter Weiſe den Pyrrhonismus vertheidigt haben. Von Sokrates, Democritus, Cicero verſtehe es ſich ohnehin. Der groſſe Auguſtin ſoll gleichfalls von der akademiſchen Krankheit ein bischen angeſtekt geweſen ſeyn, und Horaz ſoll bloß noch deswegen dieſer Beſchuldigung entgehen, weil er als Dichter das Privilegium hatte, in allen Secten umherzuſchwärmen. [79])

Dieß Beſtreben der Zweifler, viele und groſſe Namen aus dem Alterthum für ihre Secte zu werben, das wir bisher mit Beiſpielen aus ältern und neu-

79) Le grand St. Auguſtin a été un peu touché de la maladie Academicienne et s'il en faut croire Mſr. Daille, il s'eſt fait un grand tort et s'eſt beaucoup oté de l'eſtime que l'on devroit avoir de ſon eſprit par une certaine maniere de raiſonner flotante et peu affirmative. ——— Je ne dis rien de mon grand auteur Horace: encore qu' il ait été un vrai coureur de ſectes et qu'il ne ſe ſoit attaché nulle part; parceque l'exemple d'un poete, monté ſur le cheval Pégaſe, qui vole par tout le monde, ne ſert point de loi au ſujet dont nous parlons. Autrement j'avoue qu'il ſeroit de grande efficace. Car il ne faiſoit pas comme ceux, qui, aiant été une fois pouſſez dans un parti quel qu' il ſoit, s'y attachent pour toute leur vie; ad quamcunque diſciplinam velut tempeſtate delati, ad eam, tanquam ad ſaxum, adhaereſcunt: mais comme ceux, qui ſe contentent d'avoir la paſſade dans les lieux où le hazard les a jettez.

Ac ne forte roges, quo me duce, quo lare tuter:
Nullius addictus jurare in verba magiſtri,

Quo

neuern Zeiten belegt haben, iſt übrigens nicht bloß aus Parthiegeiſt zu erklären, ſondern hat in der Natur der Sache ſelbſt einigen Grund. Der philoſophirende menſchliche Verſtand baut oft lange mit ſinnreicher Kunſt und mit vollem Zutrauen zu ſich ſelbſt an Syſtemen, biß er unvermuthet an gewiſſe Stellen kommt, wo er ſich ſelbſt nicht zu helfen weiß, wo ihn ſeine Zuverſicht verläßt, und wo er doch ſeine Schwäche ſich ſelbſt nicht und noch weniger andern gerne geſteht. In dieſem Falle iſt oft der entſchloſſene Ton, den er annimmt, bloß ein Deckmantel ſeiner Unwiſſenheit, er ſezt mehr feſt, als er nach eigener gewiſſer Ueberzeugung feſtſezen könnte, bloß um keine Lücke im Syſteme zu laſſen und nicht in der Mitte ſeiner Unternehmung ſteken zu bleiben. Der, welcher in philoſophiſchen Unterſuchungen ungeübt und unerfahren iſt, bemerkt ſolche Sprünge nicht und läßt ſich durch den Ton der Zuverſichtlichkeit hinreiſſen, aber das ſchärfere Auge des Kenners entdekt ſie auch durch den künſtlichen und täuſchenden Dunſt, der um ſie her verbreitet iſt, und der mißtrauiſche Zweifler ſieht in ihnen neue Beweiſe der Eitelkeit alles menſchlichen Wiſſens. Je regelmäſiger, feſter und ſchöner die übrigen Theile des

Quo me cunque rapit tempeſtas, deferor hoſpes.
Nunc agilis fio et merſor civilibus undis,
Virtutis verae cuſtos, rigidusque ſatelles;
Nunc in Ariſtippi furtim praecepta relabor,
Et mihi res, non me rebus, ſubjungere conor
Hor. Epiſt. I, 1, 13. ſqq.

Menſch iſt nicht leicht eines philoſophiſchen Zweifels fähig. Wenn er auch die Idee hat, daß man an dem Daſeyn der Körperwelt oder an der Wahrheit der Dogmen und Sittenlehren ſeiner Religion zweifeln könnte, ſo wird er doch dieſe Zweifel ſogleich entweder als Unſinn oder als ſtrafbare Frevel zurükweiſen. In der Religion iſt bei ihm Glauben ein Verdienſt — Zweifeln alſo ein ſtrafbares Verbrechen. Selbſt verwerfen wird er noch eher als bezweifeln. Jenes kann irgend eine Leidenſchaft bei ihm bewirken, die ihn von einem Extrem ins andre wirft — dieſes ſezt einen Mittelweg voraus, den er nicht kennt, und Kenntniſſe des Für und Wider, die er nicht haben kann.

Ein Menſch oder eine Nation kann ſelbſt ſchon einen gewiſſen Grad der Cultur erſtiegen haben, ohne irgend etwas von einem philoſophiſchen Zweifel zu ahnden. Künſte und Kenntniſſe mannichfaltiger Art können bereits blühen, wo die Philoſophie noch nicht geboren iſt. Wenn aber die Philoſophie zu keimen anfängt, ſo erzeugt ſie leicht Anfangs leidenſchaftliche Zweifler, und die erſten Gegenſtände des Zweifels werden die Welt und ihr Urſprung. Die herrſchende Nationalreligion bleibt unangetaſtet — ſie wird als etwas betrachtet, das ganz auſſer dem Gebiete philoſophiſcher Forſchungen liegt. Sie wird als ein Theil der bürgerlichen Verfaſſung angeſehen, in welcher der anfangende Philoſoph keine Zerrüttung anzurichten wagt. Sein Schauplaz iſt die Natur, und ſeine Blike erheben ſich izt

zum

zum erstenmale über Alles Sichtbare und Willkührliche in eine unsichtbare Welt und in das Reich des Nothwendigen.

Wo, unter welchem Volke der Welt sollen wir aber nun die erste Keime des Skepticismus suchen? So wenig sich der Ursprung der Philosophie überhaupt historisch genau bestimmen läßt, eben so wenig läßt sich der Zeit-Ursprung des Skepticismus mit Zuverlässigkeit angeben. Wir müssen die Data zur Geschichte der Philosophie nehmen, so unvollständig und dürftig als sie einmal da sind. Wir können die schönsten Ideale von Geschichten des philosophirenden menschlichen Verstands schaffen, und damit Alles, was bereits geleistet ist, verspotten — aber wenn wir jene Ideale ausführen wollen, so fehlt es uns überall an hinreichenden Materialien.

Wir müssen die Geschichte der Philosophie bei den Griechen anfangen. Sie sind das erste bekannte Volk, das eigentlich philosophirt hat. Die Philosophie wuchs bei ihnen auf eigenem Boden, so viel sie auch sonst von andern Völkern empfangen haben mögen. Bei ihnen hat sie alle Stufen des Wachsthums und der Abnahme erfahren, und wenn andere ältere Völker auch philosophirt haben, so muß es bei ihnen ohngefähr eben so gegangen seyn, wie bei den Griechen, wenn anders ihre Philosophieen nicht bloß Dichtungen oder Träume oder Priesterlehren waren. Noch mehr. Aus den philosophischen Werken der Griechen ist die Weltweisheit aller izt philosophirenden Nationen hervorgegan-

gangen. Griechiſche Philoſophie iſt alſo der Mittelpunkt, um welchen ſich die ganze Univerſalgeſchichte der Weltweisheit, ſo wie ſie izt gedacht und geſchrieben werden kann, bewegt.

Aus einem noch ſtärkeren Grunde müſſen wir die Geſchichte des Skepticismus bei den Griechen anfangen. Wenn auch ältere bekannte Völker gewiſſe Meinungen und Vorſtellungen unter ſich gehabt haben, die den Namen der Philoſopheme verdienen, ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß ihnen auf der Welt nichts fremder war, als der Skepticismus. Bei den Griechen aber zeigte er ſich ſehr frühzeitig, und ging beinahe alle die Veränderungen durch, deren er fähig iſt. Er erloſch und erſchien wieder, er nahm es bald mit allen möglichen dogmatiſchen Denkarten auf und bereitete ſich Materialien, welche die Skeptiker aller folgender Jahrhunderte genuzt haben. Nach einer alten Sage müßte zwar ein Theil der Pyrrhoniſchen Weisheit aus Indien gekommen und von den Gymnoſophiſten gelehrt worden ſeyn. [72]) Allein es iſt bekannt, wie wenig dieſen

72) Diog. Laert. IX, p. 669. ſagt von Pyrrho: ειτα αναξαρχη ξυνακολουθων πανταχυ, ὡς και τοις γυμνοσοφισταις εν Ινδια συμμιξαι και τοις μαγοις· ὁθεν γενναιοτατα δοκει φιλοσοφησαι το της ακαταληψιας και εποχης ειδος εισαγαγων — ουδεν γαρ εφασκεν ουτε καλον ουτε αισχρον — Auffallend iſt es, daß ſchon Strabo und Megaſthenes (Strab. Geogr. L. XX.) und auch in neueren Zeiten Bernier (Voyages T. II. S. 150. 164.) einer Secte von Brachmanen gerade die Meinung zugeſchrieben, welche Pyrrho nach Diogenes von Laerte Nachricht aus Indien gehohlt haben ſoll, daß

dieſen Nachrichten von den Schäzen griechiſcher Weisheit, die aus Indien gekommen ſeyn ſollen, zu trauen iſt. Weit wahrſcheinlicher iſt es, daß Indien ſie aus Griechenland erborgt hat [73]), oder daß die griechiſche Schriftſteller die Lehren ihrer Nation wegen entfernter Aehnlichkeiten auf die Indier übertragen haben. Uebrigens verdient doch das, was Sextus von Anacharſis dem Scythen ſagt, hier angeführt zu werden. Anacharſis, ſagt er, (adv. Math. VII, 55. ff.) ſoll (ὡς φασιν, er weiß es alſo bloß aus Hörenſagen) ſoll alles Vermögen von irgend einer Kunſt mit Gewißheit zu urtheilen aufgehoben, und die Griechen, welche ein ſolches annahmen, ſehr getadelt haben. Wer, ſagt er, ſollte etwas techniſch beurtheilen? der Unerfahrne oder der Künſtler? Daß es der erſte nicht kann, verſteht ſich von ſelbſt. Aber auch der Künſtler kann es nicht. Entweder urtheilt er über dieſelbige Kunſt,

daß nämlich nichts an ſich gut oder böſe, rühmlich oder ſchändlich ſei. Uebrigens citirt Diogenes vorher Alexanders Schrift, welche den Titel διαδοχαι των φιλοσοφων führte, auf eine ſolche Art, daß es ſcheint, er habe ſeine Nachricht aus dieſem Schriftſteller genommen. Dieſer Alexander iſt aber wahrſcheinlich eben derjenige, der ſonſt Polyhiſtor heißt und zur Zeit des Sylla zu Rom war. S. Ionſius de ſcriptoribus hiſt. philoſ. II, 16, 1. 2.

73) Bayeri Hiſtoria regni Graecorum Bactriani p. 165. ſeqq. Meiners Hiſt. doctr. de vero Deo p. 122. ſqq.

Kunſt, die er ausübt, oder über eine andere. Im zweiten Falle kann er nicht urtheilen. Im erſten Falle iſt der Urtheilende und das Beurtheilte einerlei. Indem der Urtheilende die Kunſt eines Andern beurtheilt, beurtheilt er ſeine eigene Kunſt, ſich ſelbſt, und iſt inſofern kein glaubwürdiger Zeuge. Es gibt alſo gar kein gültiges Urtheil über eine Kunſt (keine κριτικην καταληψιν πασης της τεχνης, §. 55. ja kein Criterium per quod §. 59.).

Die mythiſche Philoſophie der Griechen hatte aufgehört Philoſophie für ſie zu ſeyn. Populäre Volkslehrer traten auf und erwarben ſich durch ihre faßliche, lehrreiche, nüzliche Sittenſprüche allgemeines Anſehen. Aus der Hülle des Mythus trat izt der ſimple, treffende Sittenſpruch hervor, und hie und da eine eigentlich ſpeculative Lehre. Unter jenen weiſen Sittenlehrern hat Thales aus Miletus in Jonien, ſo viel wir wiſſen, zuerſt über den Urſprung und die Erhaltung der Welt philoſophirt. Er hatte Schüler, auf die ſein philoſophiſcher Forſchungsgeiſt forterbte, die aber ſelbſtdenkend genug waren, um von den Lehren ihres Meiſters ſelbſt in weſentlichen Puncten abzuweichen. Alle beſchäftigten ſich mit Unterſuchungen über den Urſprung und Zuſammenhang der Welt. Pythagoras, der ſelbſt auch den Unterricht des Thales genuzt hatte, wurde in Grosgriechen-

land

land noch weit mehr für die Philoſophie, als Thales in Kleinaſien geworden war. Er umfaßte mehr, und wirkte mehr. Metaphyſik der Natur, Moral und Staatskunſt erhielten unter ſeinen Händen eine neue Geſtalt und eine größere Ausdehnung, als ſie vorher gehabt hatten, und durch die Stiftung einer Schule, die mit der Einrichtung eines geheimen Ordens wenigſtens viel Aehnlichkeit hatte, erhielten die ſeltene Kenntniſſe des Samiſchen Weltweiſen mehr Intereſſe, mehr Dauer, mehr Einfluß, und zwar in einem ſolchen Grade, daß ſie noch lange fortwirkten, indem der Bund ſchon bei Lebzeiten ſeines Stifters zerſtört war.

So ſehr die Joniſchen und Pythagoriſchen Weltweiſen in einzelnen metaphyſiſchen Grundſäzen von einander abgewichen waren, ſo ſtimmten ſie doch alle in Einem Punkte überein. Ihre Metaphyſik beſchäftigte ſich beinahe allein mit der Erklärung des Urſprungs und der Einrichtung der Welt und den Grund derſelben ſezten ſie in Ein höchſtes Princip. Bei dem einen war es das Waſſer, bei dem andern war es die Luft, bei dem dritten war es ein Mittelding zwiſchen beiden, Pythagoras bezeichnete es mit der Zahl Eins, wahrſcheinlich durch eine höhere Abſtraction aus vorhergehenden Unterſuchungen und in der dunklen Ahndung einer Urſache, die noch auſſer den Grenzen materieller Subſtanzen liege. Alle dieſe Philoſophen aber wurden ohne Zweifel durch die Tendenz der Vernunft nach Einheit zu dieſer Uebereinſtim-

Kunſt, die er ausübt, oder über eine andere. Im zweiten Falle kann er nicht urtheilen. Im erſten Falle iſt der Urtheilende und das Beurtheilte einerlei. Indem der Urtheilende die Kunſt eines Andern beurtheilt, beurtheilt er ſeine eigene Kunſt, ſich ſelbſt, und iſt inſofern kein glaubwürdiger Zeuge. Es gibt alſo gar kein gültiges Urtheil über eine Kunſt (keine κριτικην καταληψιν πασης της τεχνης, §. 55. ja kein Criterium per quod §. 59.).

Die mythiſche Philoſophie der Griechen hatte aufgehört Philoſophie für ſie zu ſeyn. Populäre Volkslehrer traten auf und erwarben ſich durch ihre faßliche, lehrreiche, nüzliche Sittenſprüche allgemeines Anſehen. Aus der Hülle des Mythus trat izt der ſimple, treffende Sittenſpruch hervor, und hie und da eine eigentlich ſpeculative Lehre. Unter jenen weiſen Sittenlehrern hat Thales aus Miletus in Jonien, ſo viel wir wiſſen, zuerſt über den Urſprung und die Erhaltung der Welt philoſophirt. Er hatte Schüler, auf die ſein philoſophiſcher Forſchungsgeiſt forterbte, die aber ſelbſtdenkend genug waren, um von den Lehren ihres Meiſters ſelbſt in weſentlichen Puncten abzuweichen. Alle beſchäftigten ſich mit Unterſuchungen über den Urſprung und Zuſammenhang der Welt. Pythagoras, der ſelbſt auch den Unterricht des Thales genuzt hatte, wurde in Grosgriechen-

land

land noch weit mehr für die Philoſophie, als Thales in Kleinaſien geworden war. Er umfaßte mehr, und wirkte mehr. Metaphyſik der Natur, Moral und Staatskunſt erhielten unter ſeinen Händen eine neue Geſtalt und eine größere Ausdehnung, als ſie vorher gehabt hatten, und durch die Stiftung einer Schule, die mit der Einrichtung eines geheimen Ordens wenigſtens viel Aehnlichkeit hatte, erhielten die ſeltene Kenntniſſe des Samiſchen Weltweiſen mehr Intereſſe, mehr Dauer, mehr Einfluß, und zwar in einem ſolchen Grade, daß ſie noch lange fortwirkten, indem der Bund ſchon bei Lebzeiten ſeines Stifters zerſtört war.

So ſehr die Joniſchen und Pythagoriſchen Weltweiſen in einzelnen metaphyſiſchen Grundſäzen von einander abgewichen waren, ſo ſtimmten ſie doch alle in Einem Punkte überein. Ihre Metaphyſik beſchäftigte ſich beinahe allein mit der Erklärung des Urſprungs und der Einrichtung der Welt und den Grund derſelben ſezten ſie in Ein höchſtes Princip. Bei dem einen war es das Waſſer, bei dem andern war es die Luft, bei dem dritten war es ein Mittelding zwiſchen beiden, Pythagoras bezeichnete es mit der Zahl Eins, wahrſcheinlich durch eine höhere Abſtraction aus vorhergehenden Unterſuchungen und in der dunklen Ahndung einer Urſache, die noch auſſer den Grenzen materieller Subſtanzen liege. Alle dieſe Philoſophen aber wurden ohne Zweifel durch die Tendenz der Vernunft nach Einheit zu dieſer Uebereinſtim-

mung hingeleitet, da ſonſt eben ſowohl mehrere ſinnliche Gegenſtände und Erſcheinungen der Natur von ihnen als Urſachen der Welt hätten angegeben werden können.

Xenophanes.

Da, wo der Pythagoräiſche Bund ſeine Entſtehung und ſeinen Untergang gefunden hatte, in Grosgriechenland und zwar in Elea, ſtand bald der Stifter einer neuen Secte auf, der aus eben dem Vaterlande herſtammte, in welchem die Philoſophie geboren worden war, Xenophanes aus Colophon. Man ſieht es deutlich an den Lehren dieſer Secte, daß den Eleatikern ältere philoſophiſche Unterſuchungen gar wohl bekannt waren; ihre Behauptungen ſind großentheils Widerſprüche gegen ältere Lehrſäze. Vielleicht hat gerade dieſer Umſtand mit dazu beigetragen, daß dieſe Weltweiſen die Vorbereiter des Skepticismus wurden. Sie ſuchten die Neuheit, ſie fühlten das Unſtatthafte und Dürftige älterer Lehren, ſie wollten andere an ihre Stelle ſezen, und trafen neue Schwierigkeiten an, die ſie ſich nicht vorgeſtellt hatten. Daher iſt ihr Ton entſcheidend, wenn ſie ältern Lehren widerſprechen, und ſkeptiſch, wenn ſie ihre eigene Lehren in Harmonie bringen wollen.

Die Lehren des Xenophanes werden ſonſt von den alten Schriftſtellern ſehr verſchieden dargeſtellt, darinn aber widerſpricht keiner dem andern, daß

daß er die Unbegreiflichkeit der Dinge gelehrt und alle ſinnliche Erkenntniß für täuſchenden Schein ausgegeben habe. Man glaubt gewöhnlich, daß er auf dieſe Lehre durch einen andern ſeiner Säze geleitet worden ſei, nämlich den: daß Alles Eins und unveränderlich ſei — ein Saz, der ihn genöthigt habe, die Erſcheinungen der verſchiedenen Theile und der Veränderungen in der Natur für bloße Täuſchungen zu erklären. Dieß ſagt jedoch kein Alter, ſondern meines Wiſſens hat es zuerſt Bayle behauptet [74]). Wirklich leitete auch jener Saz gar nicht auf die Unbegreiflichkeit aller Dinge, ſondern nur darauf, daß es bloße Täuſchung ſei, wenn uns etwas in der Natur

74) Dictionnaire Art. Xenophanes, Not. B. Toute la ſecte eleatique croïoit avec lui l'unité de toutes choſes et leur immobilité: et peut être ne me tromperai-je point, ſi j'oſe dire, que de-là eſt né le dogme que le Sceptiques ont tant prôné, que nos ſens nous trompent et qu'il ne faut par ſe fier à leur temoignage. Car comme l'on objectoit à ces philoſophes qu'il ſe fait continuellement de nouvelles generations, ce qui ſuppoſe ou qu'il y a deux principes l'un paſſif l'autre actif ou qu'à tout le moins la ſubſtance unique de la nature n'eſt pas immuable, ils ne trouverent point de meilleur expédient contre cette difficulté, que de nier qu'il ſe fit des generations. Il falut donc qu'ils ſoutinſſent, que le nature demeuroit toujours la même, et que les changemens, que nous croïons qu'elle ſouffre ne ſont que des illuſions de nos ſens et que de pures apparences. So urtheilen z. E. auch Meiners Geſchichte der Wiſſenſch. in Griech. und Rom I. 610. f. Buhle Geſchichte des philoſophirenden menſchl. Verſtandes I. 288. f.

getheilt oder verändert ſcheine. Selbſt in den Gegenſtänden der Natur konnte noch Manches begreiflich ſeyn, wenn ſie uns auch durch einen bloſſen Schein von Getheiltheit und Veränderlichkeit täuſchte. Zudem könnte man vielleicht umgekehrt behaupten, daß Xenophanes durch ſeinen Hang zum Skepticismus vielmehr zu dem Saze geleitet worden ſei, daß Alles Ein unveränderliches Ganze ſei — ein Saz, von dem es noch weit unbegreiflicher, als von dem andern, iſt, wie Xenophanes darauf kam, wenn ihn nicht irgend ein Hang, irgend eine andere Lehre dazu antrieb. Wahrſcheinlich fand er die verſchiedene Verſuche älterer Weltweiſen, den Urſprung der Welt zu erklären, ganz unbefriedigend [75]). Sein eigenes Nachdenken über dieſen Gegenſtand führte ihn auf die Unterſuchung des Begriffs der Entſtehung, der Cauſalität — Dieſer Begriff, der ſchon ſo viele Denker verwirrt und ſo manche Zweifler hervorgebracht hat, verwirrte ihn und preßte ihm manche bittere Klagen über die Unbegreiflichkeit der Dinge aus. Der Urſprung der Welt und jede einzelne Veränderung in derſelben erſchienen ihm izt unter Einer Kategorie und der eine war ihm ſo unbegreiflich als die andere. Entſtehen? — Aber aus Nichts wird nichts [76]). Alles, was uns zu entſtehen

75) Auch ſagt Diogenes IX. p. 639. ausdrücklich: ανενδεκτως δε λεγεται Θαλης και Πυθαγορας —

76) Ariſtot. de Xenophane, Zenone et Gorgia C. 3.

ſtehen ſcheint, iſt entweder vorher ſchon vorhanden geweſen, oder nicht. Im erſten Falle entſteht es eigentlich nicht — im zweiten Falle kann es nicht entſtehen: denn abermal: Aus Nichts wird nichts! Der Widerſpruch zwiſchen dieſem ſpeculativen Saze und den Ausſprüchen des gemeinen Menſchenverſtands, welchen Xenophanes in ſich empfinden mußte, konnte gar leicht jene Ausbrüche von Unmuth bei ihm hervorbringen, von welchem alle ſeine ſkeptiſche Aeuſſerungen den Stempel tragen *). Er gab endlich den Ausſprüchen der Speculation nach und erklärte nun dogmatiſch alle ſinnliche Erfahrungen von Theilen und Veränderungen der Körperwelt für täuſchenden Schein.

Xenophanes war übrigens kein Skeptiker, auch nicht einmal ſo weit, daß er die Unbegreiflichkeit aller Dinge dogmatiſch behauptet hätte. Sextus, der ſeine hiehergehörige Ausſprüche aufbewahrt hat, ſagt es ſelbſt zweifelhaft 77). Er führt in drei Stellen ſeiner Werke einen Ausſpruch von ihm an, der ſo lautet: „Niemand weiß etwas Gewiſſes von den Göttern und niemand wird irgend etwas dergleichen von ihnen erfahren, noch auch von dem, was ich über andere Dinge behaupte: denn wenn einer auch vielleicht die Wahrheit meiſtentheils treffen ſollte,

*) In dieſem Tone läßt ihn auch Timon in ſeinen Σιλλοις reden bei Sextus Hyp. I, 33. p. 58. Fabric.

77) adv. Math. VII. 49. Ξενοφανης μεν κατα τινας ειπων παντα ακαταλητα —

ſo weiß er es doch nicht — es bleibt immer bloße Meinung.“ Dieſen Ausſpruch deutet Sextus einmal ſo, daß Xenophanes das Criterium per quod geleugnet habe, weil es eben ſo viel ſei, ob uns das Vermögen, die Wahrheit zu finden, gänzlich mangle, oder das Vermögen, die gefundene Wahrheit als ſolche zu erkennen [78]). In einer andern Stelle ſagt Sextus ausdrücklich, daß Xenophanes nach der Auslegung anderer durch dieſen Ausſpruch nicht alles Begreifen aufgehoben habe, ſondern nur das wiſſenſchaftliche und unerſchütterliche Begreifen der Dinge; alſo das wahrſcheinliche noch übrig laſſe: denn dieß werde durch die Worte angezeigt: es bleibe immer bloße Meinung. „Nach Xenophanes Meinung, ſezt Sextus hinzu, wäre alſo ein Vermögen, das Wahrſcheinliche zu erkennen, (δοξαστος λογος), das Criterium (per quod) des Wahren [79])—“ Sextus alſo mag es ſelbſt nicht,

78) l. c. 49 — 52.

79) l. c. 110. Sextus widerſpricht ſich alſo nicht, wie Meiners a. a. O. S. 611. behauptet. Sextus bleibt ſich ſelbſt nicht gleich und legt dieſelbigen Verſe des Xenophanes an verſchiedenen Stellen auf eine ganz verſchiedene Art aus VII, 49 et 110. Beide Auslegungen ſind, meiner Meinung nach, entgegengeſezt. Sextus läßt ja an beiden Stellen merken, daß einige ſo, andere anders erklären. In der erſten „κατα τινας“ in der andern „κατα τους ἀπο στοας αυτου εξηγουμενους.“ Die dritte Stelle ſteht adv. Math. VIII, 326. Hier ſcheint er den Ausſpruch des Xenophanes nur auf ſolche Gegenſtände zu beziehen, die ihrer Natur nach dunkel ſind, nicht auf evidente, auf das ἀδηλον, nicht auf

nicht, ſo geneigt er auch dazu geweſen zu ſeyn ſcheint, zu entſcheiden, ob wirklich Xenophanes eine durchgängige Unbegreiflichkeit aller Dinge gelehrt habe. Solche Ausſprüche waren auch ohne Zweifel bei ihm nichts anders, als Wirkungen einer ſkeptiſchen Laune, die ihn zuweilen anwandelte [80]), und ſich dann in Poeſie ergoß, in welcher man keinen ganz beſtimmten philoſophiſchen Sinn ſuchen darf.

Es kommt noch ein anderer Grund hinzu, warum man den Xenophanes für keinen Skeptiker halten kann. Seine ganze Metaphyſik bezog ſich eigentlich auf die Sinnenwelt — und eben ſo auch ſeine Zweifel. Der Urſprung und Zuſammenhang der Welt, Erde und Mond — dieß waren die Gegenſtände ſeiner Speculationen — und ſo dreiſt er darüber oft entſchied, ſo preßten ihm doch dieſe Räthſel im dunkeln Gefühle des Unzureichenden ſeiner Erklärungen oft auch ſkeptiſche Klagen aus. Auf überſinnliche Gegenſtände hingegen und auf die Natur des menſchlichen Erkenntnißvermögens hat er ſich eigentlich nicht eingelaſſen, und ſie ſo wenig zu Gegenſtänden der dogmatiſchen Behauptung als des Zweifels gemacht. Wenn er auch Alles im Ernſte für unbegreiflich

 erklärt

auf das προδηλον, und dieſe Erklärung iſt vielleicht nicht die ſchlechteſte.

80) S. Tiedemanns Geiſt der ſpeculativen Philoſophie I. 160. ff.

erklärt hätte, ſo wäre dieß doch bloß von dem dürftigen Inhalte der damaligen Metaphyſik zu verſtehen, und wenn man dem Menſchen bloß das Vermögen, das Wahrſcheinliche zu erkennen, zugeſteht, ſo iſt dieß abermals bloß auf die benannte Gegenſtände ſeiner Unterſuchungen einzuſchränken. Bayle behauptet zwar, daß Xenophanes der Vernunft nicht mehr, als den Sinnen getraut habe, allein ſeine Gründe ſind nicht überzeugend [81]). Zudem ſagt Ariſtocles

81) Bayle's Gründe in der weitläuftigen Not. L. Art. Xenophanes reduciren ſich auf folgende drei. 1) Plutarch bei Euſeb. Praep. Ev. I, 8. αποφαινεται δε και τας αισθησεις ψευδεις και καθολου συν αυταις και αυτον τον λογον διαβαλλει — Dieſe Behauptung Plutarchs ſcheint aus eben jenen Verſen gefloſſen zu ſeyn, die Sextus aufbehalten hat, die ſich aber, wie gezeigt iſt, auch anders auslegen laſſen. Uebrigens drückt das Läſtern der Vernunft, das Plutarch dem Xenophanes beilegt, noch keinen Vernunftſkepticismus aus — 2) X. lehrte, daß Alles, was iſt, vergänglich iſt. Diog. p. 640. Wohl — aber er dachte dabei bloß an die Sinnenwelt, und, wenn er auch die menſchliche Vernunft darunter verſtand, ſo folgte daraus noch nicht, daß ſie ſo, wie wir beſitzen, trüglich iſt. 3) Man konnte dem Colophoniſchen Weltweiſen gegen ſeinen Satz, daß alle Veränderungen in der Natur bloß falſcher täuſchender Schein wären, einwenden, und man hat es ihm ohne Zweifel eingewendet: „Die Erſcheinungen der Sinne würden ſich nicht ändern, wenn unſere Seele immer dieſelbige bliebe, und wenn die Gegenſtände auſſer uns ſich nicht veränderten: folglich muß wenigſtens das leidende Subject der Perceptionen in uns, ein veränderliches Weſen ſeyn: es iſt alſo nicht wahr, daß in der Welt keine Veränderung vorgehe. Auf dieſe Einwendung nun konnte Xenophanes nicht anders antworten, als: Auch unſre Vernunft

iſt

cles ausdrüklich, daß Xenophanes das Zeugniß der Sinne durchaus verworfen, und der Vernunft allein Glauben beigemeſſen habe [82]). Die richtigere Beſtimmung iſt, glaub' ich, die, daß er den Unterſchied zwiſchen Sinnen- und Vernunfterkenntniß noch nicht deutlich gemacht hat, aber in ſeinen ſkeptiſchen Klagen bloß die erſte im Sinne hatte. Was ſeine Declamationen gegen die Religion betrifft, ſo waren ſie bloß gegen die heidniſche gerichtet und nicht ſkeptiſch, ſondern im höchſten Grade dogmatiſch und wegwerfend.

Parmenides.

Was Xenophanes noch nicht gethan hatte, das that ſein Freund und Schüler Parmenides — er unterſchied die Erkenntniß durch die Sinne von der Erkenntniß durch die Vernunft. Jene erklärte er für ungewiß, dieſe für untrüglich und

iſt eben ſo betrüglich, als unſere Sinne" Dieſer Grund ſezt meines Erachtens ſchon eine größere Ausbildung der Metaphyſik voraus, als ſie damals hatte. In dieſen Zeiten haben die Philoſophen und ihre Gegner die Conſequenzen der Säze nicht ſo deutlich geſehen, wie aus einer Menge von Beiſpielen aus der alten Geſchichte der Philoſophie erhellt. Aber die Conſequenz war nicht einmal an ſich nothwendig. Das Vermögen in uns, welches die ſinnliche Erſcheinungen empfängt, iſt von dem Vermögen der Vernunft noch verſchieden. Jenes konnte X. vielleicht für trüglich ausgeben, dieſem aber eine Einheit und Unwandelbarkeit zuſchreiben, die es auch wirklich mehr als irgend ein anderes Ding in der Welt hat.

82) Euſeb. Praep. VIII, 1.

unabhängig von dem Zeugniß der Sinne [83]). Er drückte ſich darüber zu Anfang eines poetiſchen Werks über die Natur ohngefähr ſo aus: „Pferde ziehen mich auf rollendem Wagen unaufhaltſam dahin — auf den glorreichen Weg jenes höheren Genius. Mädchen gehen voran — Töchtern der Sonne — Sie verlaſſen die Wohnungen der Nacht und treten ans Licht. Sie führen mich an die große Pforte, deren Schlüſſel die rächende Dice hat. Sie bereden ſie mit ſchmeichelhaften Worten, die Thore zu öffnen, und leiten den Wagen in die Wohnung der Göttin. Die Göttin empfängt mich freundlich und faßt mich bei der Hand. Sohn, ſagt ſie, ſei gegrüſt! Kein misgünſtiges Schickſal hat dich dieſen Weg geleitet. Noch iſt er von keinem Sterblichen betreten worden. Ich will dich lehren, was lautere untrügliche Wahrheit, und was bloß täuſchende Meinung der Sterblichen ſei. Hüte dich vor der lezten und traue ihr nie auch bei der längſten Erfahrung — beurtheile nach der Vernunft, was die Erfahrung dir ſagt [84])—“ Sextus deutet dieſe Dichtung ſo, daß durch die Pferde die unordentliche Leiden-

83) — τον δε επιτηδειοτερον, τουτεστι των αδιαπτωτων, ὑπαδετο κριτηριον· αποτασε και της των αισθησεων πιστεως Sext. adv. Math. VII, 111.

84) l. c. Dieſe Verſe des Parmenides haben viele Dunkelheiten und Sprachſchwierigkeiten, der Sinn aber, den ich in der obigen Darſtellung ausgedrükt habe, liegt deutlich darinn.

leidenſchaften, durch den Weg des Genius die philoſophiſche Speculation, durch die Töchtern der Sonne die Sinne, durch die Göttin Dica das Vermögen der Seele etwas gewiß einzuſehen bezeichnet wird [85]). Wenn man aber auch dieſe Deutung zu ſubtil finden ſollte und noch weit mehr zur poetiſchen Einkleidung rechnen wollte, ſo würde doch aus dem Schluſſe der Stelle ganz deutlich erhellen, was Parmenides mit der ganzen Dichtung bezwekt. Er unterſcheidet Wiſſenſchaft von Meinung, Vernunft von einer Erkenntniß, an welcher ſie keinen Antheil hat. Er verwirft übrigens die ſinnliche Erfahrung nicht ganz, wie ſich viele vorgeſtellt haben, ſondern will nur, daß ſie durch die Vernunft geprüft werde [86]). Die Meinung aber ſcheint ſich bei ihm durchaus bloß auf ſinnliche Erkenntniß bezogen zu haben.

Heraklit.

Nachdem Parmenides dieſen Unterſchied einmal gemacht hatte, ſo wurden dieſe beiden Vermögen der

85) l. c. 112. 113.

86) V. 34. f.

κεινων δε λογῳ πολυπειρον ελεγχον
εξ εμεθεν ἐηθεντα· μονος δε γε θυμος οδευσει
λειπεται — — —

Die Verſe, welche Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik III, 5. p. 307. Casaub. von Parmenides anführt, ſcheinen auf eben dieſen Sinn zu leiten:

Ὡς γαρ εκαστος εχει κρασιν μελεων πολυκαμπτων
Τως νοος ανθρωποισι παρεστηκεν· το γαρ αυτο
Εστιν ὁπερ φρονεει μελεων φυσις ανθρωποισι
και πασιν και παντι· το γαρ πλεον εστι νοημα·

der Seele genauer unterſucht, und zwar ſcheint ein Theil der Weltweiſen die Vernunft, ein anderer die Meinung einer ſorgfältigern Prüfung gewürdigt zu haben. Unter die lezte gehört Heraklit von Epheſus, ein Mann, der in Sitten, Grundſäzen und Lebensart ganz ſeine eigene Bahn gieng. Er ſcheint durch den Anblick der Sittenverderbniß in ſeinem Vaterlande und durch ein lebhaftes Gefühl der Unvollkommenheiten und Bitterkeiten, die mit dem Umgange mit Menſchen verknüpft ſind, veranlaßt worden zu ſeyn, eine Zeitlang als philoſophiſcher Einſiedler zu leben. Als Jüngling erregte er durch ein beſcheidenes Bekenntniß ſeiner Unwiſſenheit, bei ſchönen Talenten und Kenntniſſen, Bewunderung, als Mann wollte er ohne Zweifel durch die Behauptung, daß er Alles wiſſe, nicht ſowohl den Umfang ſeines Wiſſens, als überhaupt den kleinen Umfang der menſchlichen Erkenntniß bezeichnen. Er benuzte keinen Unterricht, ſondern ſchöpfte Alles aus ſich ſelbſt. Er ſchrieb ein Werk über die Natur, in welchem er vom Weltall, von der Staatsverfaſſung und der Lehre von Gott handelte. Er legte es im Tempel der Diana nieder. Es iſt wegen ſeiner Dunkelheit berühmt, enthielt aber auch ſehr viele lichtvolle und gedankenreiche Stellen. Es erwarb ihm großen Ruhm und eine gewiſſe Zahl von Anhängern, die ſich nach ſeinem Namen nannten. Er behauptete darinn, daß die Natur der Seele für uns auf immer unerforſchlich, daß die Meinung eine

Krank-

Krankheit ſei, und daß der Anſchein lüge [87]). Alle alten Schriftſteller ſtimmen darinn überein, daß er gelehrt habe, alle ſinnliche Gegenſtände ſeien in beſtändigem Fluſſe, beſtändigen Veränderungen unterworfen, in beſtändigem innerem und äuſſerem Kampfe begriffen, ja ſie vereinigen immer zu gleicher Zeit zwei widerſprechende Zuſtände in ſich [88]). Die Sinnenerkenntniß erklärte er für trüglich, der Vernunft ſchrieb er die Fähigkeit zu, die Wahrheit zu erkennen [89]). Wie iſt Heraklitus auf dieſe Meinungen gekommen und wie hängen ſie unter einander zuſammen? Die Behauptung, daß Alles in beſtändigem Fluſſe ſei, konnte nicht auf der Erfahrung allein beruhen, welche freilich unzählige Veränderungen in den Gegenſtänden, aber doch keine unaufhörliche darbietet. Jene Behauptung floß ohne Zweifel theils daraus, daß Heraklit den beſtändigen Wechſel von Vorſtellungen in der Seele auf äuſſere Gegenſtände übertrug, was überhaupt den alten griechiſchen Philoſophen öfters begegnete, theils daraus, daß er die ſchnelle und unerwartete Veränderungen, die oft in der Natur vorgehen, nicht anders erklären konnte, als unter der Vorausſezung, daß, indem ſie ganz zu ruhen ſcheinen, inzwiſchen immer unvermerkte

87) Alle dieſe Züge ſind aus dem Heraklitus des Diogenes von Laerte genommen.

88) Diog. IX. p. 632. Ariſtot. Met. I, 5. III, 5. de coelo III, 1. Sext. P. H. I, 29. auch Plato im Theätetus —

89) Dieß beweiſt Sextus mit Stellen aus ſeinem Werke von der Natur adv. Math. VII, 126 — 134.

merkte Veränderungen in ihnen vorgiengen, durch welche die ſichtbare und fühlbare Veränderungen vorbereitet werden. Endlich ſcheint auch die Lehre des Heraclitus, daß das Feuer das Grundprincip aller Dinge ſei, mit jener Behauptung zuſammenzuhängen. Alle Veränderungen in der Welt waren nach ſeiner Vorſtellung entweder Verwandlung des Feuers in andere Materien nach vorhergegangenen Kampfe, oder Zurückgehen, Wiederauflöſung der Dinge im Feuer. Nun iſt das Feuer etwas immer Bewegliches — Heraklit mußte ſich alſo die ganze Natur in beſtändiger Bewegung, in beſtändigem Ausgehen und Wiederzurücktreten in den Grundſtoff des Feuers vorſtellen. Ein Feuerſtrom durchfloß die ganze Sinnenwelt und ließ ſie auch nicht einen Augenblick in demſelbigen Zuſtande. Die Schnelle der Veränderungen nun konnte Heraklitus nicht ſtärker ausdrücken, als daß er zu gleicher Zeit ganz entgegengeſezte Eigenſchaften in demſelbigen Gegenſtande annahm. Eben dieſer vorausgeſetzte ſchnelle Wechſel der Veränderungen nun machte, daß der Epheſiſche Weltweiſe die Sinne für trüglich erklärte, weil ſie auf dieſe Art unfähig waren, irgend ein Ding auch nur einen Augenblik feſtzuhalten, und es der Seele nach ſeiner wahren Beſchaffenheit darzuſtellen. Aber auch nur inſofern erklärte er die Sinne für trüglich [90]) — ſonſt mußte

90) Sextus drükt auch ſeine Meinung von den Sinnen nur ſehr gelinde aus: την αισθησιν ακριτον ειναι γινομενων L. c. 126. Hera-

mußte er nach ſeinem Syſteme zugeben, daß die Veränderungen wirklich in der Natur vorgehen, welche uns die Sinne überliefern. Nur etwas in der ganzen Natur war ſeiner Lehre zufolge unwandelbar und bleibend — das Feuer. Ob gleich in beſtändiger Bewegung, ſo war es doch der Materie nach ein Stoff, in den ſich alles wieder auflöſt, der die ganze Welt durchſtrömt und in dem Menſchen das Vermögen der Vernunft erzeugt, durch welche er die Wahrheit einzuſehen im Stande iſt. Alle Menſchen haben einen gewiſſen gemeinſchaftlichen Antheil dieſes göttlichen Funkens empfangen — das, was nun die Vernunft allen ohne Unterſchied ſagt, worinn ſie alle übereinſtimmen — das iſt reine, unwandelbare, göttliche Wahrheit [91]). Das Syſtem des Heraclitus war wirklich nicht ſo inconſequent und verworren, als man gewöhnlich zu behaupten pflegt. Wenn man es von den Bildern entkleidet, in welche es ſein Urheber zum Theil abſichtlich gehüllt zu haben ſcheint [92]), ſo erſcheint es wirklich „in einem ſehr vor-

Heraclit ſelbſt ſagte: καιτοι μαρτυρες πυθμενες οφθαλμοι και ωτα βαρβαρους ψυχας εχοντων. l. c.

91) Am deutlichſten drükt Sextus die Meinung des Heraklitus in folgender Stelle aus: τυτον δη τον κοινον λογον και θειον και ω κατα μετοχην γινομεθα λογικοι, κριτηριον αληθειας φησιν ὁ Ηρακλειτος. ἁδην το μεν κοινη πασι φαινομενον, τυτ' εστι πιστον· τω κοινω γαρ και θειω λογω λαμβανεται· τω δε τινι μονω προσκιπτον απιστον ὑπαρχειν δια την εναντιαν αιτιαν l. c. 131.

92) Dieß war auch ſchon die Meinung einiger Alten: ὡς μεν τινες, επιτηδευσας ασαφειαν γραψαι, ὁπως οι δυνημενοι προσ-

vortheilhaften Lichte und unterscheidet sich dadurch von den meisten Systemen älterer Philosophen.

Aenesidemus sagte: die Skepsis seie der Weg zur Heraclitischen Philosophie, indem, ehe man sagen könne, daß einer und derselbige Gegenstand widersprechende Eigenschaften in sich vereinige, diese entgegengesezte Eigenschaften uns vorher erschienen seyn müssen, welches ein skeptischer Saz sei. Sextus, der diese Nachricht anführt (P. H. I, 29.) will dieß nicht zugeben, sondern bemerkt, daß dieser Saz den Skeptikern nicht eigen, sondern allen Philosophen, ja allen Menschen gemeinschaftlich sei (indem ja niemand leugnen könne, daß z. E. der Honig den einen die Empfindung des Angenehmen, den andern die Empfindung des Bittern gewähre) daß Heraclit ihn bloß aus der Erfahrung hergenommen und sonst so viel dogmatisch behauptet habe, daß man seine Philosophie gar nicht als Resultat der skeptischen betrachten könne.

Empedokles.

Empedokles scheint sich mit der Frage über die menschliche Gewisheit nicht viel beschäftigt zu haben. Er richtete seine Aufmerksamkeit auf Gegenstände, welche die Neugierde und Einbildungskraft mehr reizten. Er verband überhaupt mit dem Berufe des Weltweisen noch die Kunst des Redners, des

προσεσιεν αυτω και την εκ της δημωδους συνηθειας ρ —
Diog. IX. p. 630.

des Dichters, des Arzts, eine raſtloſe politiſche Thätigkeit, und einen ſchwärmeriſchen Hang, von ſeinen Zeitgenoſſen als Wunderthäter und Vertrauter der Götter angeſtaunt zu werden. Bei dieſen Umſtänden konnten tiefſinnige Unterſuchungen über Wahrheit und Irrthum nicht in ſeinem Plane liegen, und noch weniger die Skepſis. Daher hat er, wie es ſcheint, die Frage über Gewisheit und Ungewisheit unſrer Erkenntniß nur zuweilen berührt und ſich darüber vielleicht auf eine widerſprechende Art erklärt [93]). Wenn alſo Ariſtoteles und Sextus widerſprechende Nachrichten von ſeinen Behauptungen liefern, ſo haben ſie vielleicht beide Recht, wenn man nur die Zeiten unterſcheidet, in welchen Empedocles das Eine oder das Andere behauptet haben mag. Dem Ariſtoteles zufolge hat er Denken und Empfinden für einerlei erklärt und die jedesmalige gegenwärtige Empfindung für Wahrheit gehalten [94]), welches nicht der Skepticismus ſelbſt war, aber leicht dazu leiten konnte. Dem Sextus zufolge

93) S. Tiedemanns Geiſt der ſpeculativen Philoſophie I, 258. ff.

94) de Anima III, 3. οἱγε αρχαιοι το φρονειν και το αισθανεσθαι ταυτον ειναι φασιν, ὡσπερ και Εμπεδοκλης ειρηκε· προς πλειον γαρ μητις αξεται (ενανξεται) ανθρωποισι. Metaph. III, 5. ὑπολαμβανουσι φρονησιν μεν την αισθησιν, ταυτην δε ειναι αλλοιωσιν· το φαινομενον κατα την αισθησιν εξ αναγκης αληθες ειναι φασιν. Εκ τουτων γαρ και Εμπεδοκλης και Δημοκριτος, και των αλλων, ὡς επος ειπειν, ἑκαστος, τοιαυταις δοξαις γεγενημενοι ενοχοι· και γαρ Εμπεδοκλης μεταβαλλοντας την ἑξιν, μεταβαλλειν φησι την φρονησιν· προς πλειον γαρ μητις αξεται ανθρωποισι. —

zufolge gestand er ein gewisses besonderes, von der Empfindung verschiedenes Vermögen, die Vernunft, zu, welche die Sinnenerscheinungen berichtigen und die Wahrheit einsehen könne [95]). Bei dieser Behauptung wurde die Trüglichkeit der Sinnenerkenntniß vorausgesezt, die Empedocles auch in Versen ausdrükte, welche mehr Leidenschaft und Unwillen gegen die Vertheidiger der Wahrheit der Sinnenerkenntniß verriethen, als Feuer und Dichtergeist [96]).

Democrit und Anaxagoras.

Als diese Männer zu philosophiren anfiengen, waren schon verschiedene Versuche über die Wahrheit oder Täuschung der Sinnenerkenntniß gemacht, aus welchen sich neue Ideen entwikeln liessen. Democrit ließ es nicht bei allgemeinen Klagen über die Ungewisheit derselben bewenden — auch nicht bei der allgemeinen Bemerkung, daß die Sinnen durch die Vernunft geleitet werden müßten, wenn sie glaubwürdig seyn sollten, sondern unterschied die ver-

95) Jedoch gibt Sextus zu verstehen, daß nicht alle die Meinung des Empedocles auf diese Art ausgelegt haben adv. Math. VII, 122. αλλοι δε ησαν οι λεγοντες κατα τον Εμπεδοκλεα etc. und §. 120. führt er eine Erklärung an, die sich der des Aristoteles zu nähern scheint. §. 127. beschreibt er die Meinung des Empedocles kurz und deutlich so: επιπληξας τοις πλειον επαγγελλομενοις γινωσκειν, παριστησιν, ὁτι το δι' ἑκατης αισθησεως λαμβανομενον πιστον εστι, τυ λογυ τυτων επιστατυντος· καιτοι κρεττονα καταδραμων της απ' αυτων πιστεως.

96) l. c. §. 123 — 125.

verſchiedene Gattungen dieſer Erkenntniß und gab beſtimmte Gründe an, warum er den gröſten Theil derſelben für trüglich halte. Er bemerkte, daß die Sinne von verſchiedener Beſchaffenheit ſeien, daß unter allen der Sinn des Gefühls (tactus) am meiſten Beſtändigkeit habe und am glaubwürdigſten ſei, weil er die äuſſere Gegenſtände uns am nächſten bringe, weil er bei allen andern Sinnen zum Grund liege, und uns ſolche Eigenſchaften der Körper bekannt mache, die ſchon zum Begriffe eines Körpers gehören. Er ſchloß alſo, daß dieſer Sinn uns die Natur der Körper bekannt mache, indem die übrigen eigentlich nur Schattenbilder derſelben darſtellen. So ſcheint jene Corpuſcularphiloſophie entſtanden zu ſeyn, welche dem Körper allein diejenige Eigenſchaften übrig läßt, die durch den Sinn des Gefühls empfunden werden, alle andere aber bloß für verſchiedene Lagen und Bewegungen gewiſſer Grundkörperchen ausgab, die keine Eigenſchaft als die der Figur und Bewegung hätten [97]). So wur-

97) Ariſtoteles de ſenſu et ſenſibili c. 4. Δημοκριτος δε και οι πλειστοι των φυσιολογων, οσοι λεγουσι περι αισθησεως, ατοπωτατον τι ποιουσι· παντα γαρ τα αισθητα αφαιρουσιν· — τοις κοινοις των αισθησεων χρωνται μη ιδιοις· μεγεθος γαρ και σχημα και το τραχυ και το λειον, και δε το αμβλυ και το οξυ το εν τοις σωμασι κοινα των αισθησεων εστι· οι δε τα ιδια εις ταυτα αναγουσιν, ωστερ Δημοκριτος· το γαρ λευκον και το μελαν, το μεν τραχυ φησιν ειναι, το δε λειον, εις δε τα σχηματα αναγει τας χυμους. Vergl. Garve Legendorum philoſophorum veterum praecepta nonnulla et exemplum Lipſiae 1770. p. 30.

de alſo Democrit durch Mistrauen in das Zeugniß der Sinne auf die Atomenlehre geleitet und da eben dieſe Lehre noch auf andern Gründen ruhte, ſo ward ſie eine neue Veranlaſſung für ihn, das Zeugniß der Sinne herunterzuſezen. Da war auf der Welt nichts wirklich als Atomen und leerer Raum — alles übrige, was den Sinnen erſcheint, war bloßer täuſchender Schein. Nur diejenigen Eigenſchaften der Körper, die man ſich ſchon an den Atomen vorſtellen muß, kamen ihnen wirklich zu. Uebrigens gab es zwei Gattungen von Erkenntniß, die eine durch die Sinne, die andere durch ein von den Sinnen unabhängiges Nachdenken. „Die eine, ſagte Democrit, iſt ächt, die andere iſt dunkel. Sehen, Hören, Riechen, Schmeken, Berühren, gehören zu der lezten, die erſte iſt von ihr ganz abgeſondert und ihr weit vorzuziehen [98]). Dieſer Saz des Democrit läßt ſich gar wohl mit dem andern vereinigen, daß uns der Sinn des Gefühls Wahrheit lehre. Unter Wahrheit verſtand er hier bloß die Exiſtenz der Atomen und des Leeren ſamt den Eigenſchaften der Figur und der Beweglich-

98) Sextus adv. Log. VII, 135. 138. 139. VIII, 184. In der lezten Stelle heißt es: „Democrit ſagt, es gebe eigentlich keine Gegenſtände der Sinne, ſondern bloß leere Affectionen derſelben. In den äuſſern Gegenſtänden ſelbſt ſei nichts ſüß oder ſauer, warm oder kalt, weiß oder ſchwarz, noch irgend etwas von dem, was uns erſcheine; dieß ſeien bloß Namen der Affectionen unſrer Sinne.“ adv. Math. VI, 53.

Klarheit. Obgleich die Erkenntniß durch dieſen Sinn inſofern eine wahre Erkenntniß war, ſo konnte ſie doch an ſich dunkel in Vergleichung mit der reinen Vernunfterkenntniß ſeyn. Man kann Manches von einer Sache gewiß wiſſen und doch iſt unſre Erkenntniß von derſelben dunkel. Was die Seele in ſich ſelbſt anſchaut hat immer eine Art von Klarheit vor dem voraus, was ſie auſſer ſich anſchaut. Nach dieſer Darſtellung der Meinungen des Democritus wird man es nun nicht befremdend finden, wenn ſich hie und da in ſeinen Schriften auch Aeuſſerungen fanden, die zu verrathen ſchienen, daß er durchaus Alles für ungewiß und unbegreiflich halte [99]). Wenn der Menſch einmal den Kreis des Wiſſens ſo enge eingeſchränkt hat, als er that, wenn er die Vernunfterkenntniß zwar für gewiß erklärt hat, ohne jedoch zu beſtimmen, was zu derſelben gehört, wie Democrit gleichfalls that, ſo iſt es nicht zu verwundern, wenn ihm zuweilen Aeuſſerungen entfahren, die der Ausdruk einer ſkepeiſchen Laune ſind. Eben daher kommt es

99) Z. E. στερη μεν οιον ἑκαστον εστιν η ουκ εστιν ου συνισεμεν Sext. l. c. VII, 136. — γιγνωσκειν δε χρη ανθρωπον, ὁτι στερης ακηλλακται §. 137. — στερη νυν ισμεν περι νυνος ibid. δηλον οτι, ὁτι στερη, οιον εκαστον, γιγνωσκειν, ου σαφες εστι ibid. Sextus ſetzt das richtige Urtheil hinzu: και δη εν μεν τουτοις πασαν σχεδον κινει καταληψιν και μονον υφιστατας καθαπτεται των αισθησεων. Hieher gehört auch der Ausſpruch, den Ariſtoteles Metaph. III, 5. (p. 507. Caſaub.) dem Democritus zuſchreibt: „Entweder iſt nichts wahr oder es iſt uns unbekannt.“

auch, daß man im Alterthum ſagte, die Democritiſche Philoſophie habe etwas Gemeinſchaftliches mit der ſkeptiſchen, weil ſie ſich derſelben Beobachtungen und Ausdrüke bediene [100]). Beide gehen z. E. von der Erfahrung aus, daß der Honig einigen ſüß andern bitter ſcheine, und Democrit zieht daraus den ſkeptiſchen Schluß: der Honig iſt nicht mehr ſüß als bitter, wobei er ſich ſogar des ſkeptiſchen Kunſtausdruks: Nicht mehr (μᾶλλον) bedient. Sextus will übrigens dieſe Uebereinſtimmung nicht zugeben. Er behauptet, daß die Skeptiker ſich dieſes Ausdruks in einem andern Sinne bedienen, als Democrit. Dieſer wolle dadurch zu verſtehen geben, daß der Honig oder irgend ein anderer Gegenſtand keine von zwei entgegengeſezten Eigenſchaften an ſich habe; die Skeptiker aber, daß ſie nicht wiſſen, ob er beide oder keine von beiden an ſich habe. Zudem habe ja Democrit Atomen und leeren Raum als etwas wahrhaft Exiſtirendes dogmatiſch gelehrt [101]).

Anaxagoras wich in einem der zulezt bemerkten Puncte vom Democrit ab und trat dem Heraclit bei. Er behauptete nicht nur, daß entgegengeſezte Beſchaffenheiten in Einem Gegenſtande vereinigt ſeyn könnten ſondern auch, daß in jedem Gegenſtande dergleichen wirklich vereinigt wären. Dieſe

100) Sextus P. H. I, 30. ὁ Δημοκριτειος φιλοσοφια λεγεται κοινωνιαν εχειν προς την σκεψιν, επει δοκει τῃ αυτῃ ὑλῃ κεχρησθαι.

101) l. c.

Dieſe Behauptung war mit einer andern genau verbunden, daß jeder Gegenſtand das jedesmal wirklich ſeie, was er zu ſeyn ſcheine [102]). Die verſchiedene entgegengeſezte Eigenſchaften, die Ein Gegenſtand in verſchiedenen Zeiten darbietet, betrachtete Anaxagoras als Eigenſchaften, die er wirklich jedesmal an ſich hätte. Wie läßt ſich aber dieß mit ſeiner Lehre von den Homoiomörien und mit ſeinen Klagen über die Trüglichkeit der Sinne vereinigen? Wir wollen wo möglich dieſen edlen Weiſen nicht des Unſinns und Widerſpruchs beſchuldigen, deſſen die alten Philoſophen nur zu oft angeklagt werden, wenn man ihre Lehren entweder misverſteht oder über ihren Zuſammenhang nicht nachdenken will. Anaxagoras konnte allerdings über die Trüglichkeit der Sinne klagen und doch daneben behaupten, daß die Gegenſtände jedesmal wirklich das ſind, was ſie uns zu ſeyn ſcheinen. Er nahm ohne Zweifel mit Heraclit einen beſtändigen Fluß, eine beſtändige Veränderlichkeit in der Körperwelt an. Seine Klagen über die Trüglichkeit der Sinnenerkenntniß nun bezogen ſich nicht darauf, daß die Gegenſtände andere oder die Beſchaffenheiten gar nicht haben, die wir durch die Sinne erfahren, ſondern darauf, daß dieſe Beſchaffenheiten ſo veränderlich ſind und

102) Ανεξαγορας δε αποφθεγμα μνημονευεται προς των εταιρων τινας, ὁτι τοιαυτα αυτοις τα ὀντα εἰη αν ὁποια λαβωσι. Arist. l. c. B.

daß wir kaum erfahren können, welche Eigenſchaften der Körper beſtändig und unveränderlich beſizt. Seine Lehre von den Homoiomörien brachte es freilich mit ſich, daß er den Körpern wenigſtens Figur und Bewegung als nothwendige Eigenſchaften zuſchrieb. Aber dieß läßt ſich mit ſeinen ganz allgemeinen Klagen über die Trüglichkeit der Sinne wohl vereinigen [103]). Wenn er ſagte, daß der Schnee ſchwarz ſei [104]), ſo wollte er ohne Zweifel bloß auf eine ſtarke und und ſcherzhafte Art ſeinen Saz ausdrüken, daß uns die Sinne in Anſehung der Farben betrügen, und berief ſich dabei auf die Farbe des Waſſers, aus welchem der Schnee entſteht und in welches er zurükgeht. Die Vernunft erklärte er übrigens für das Criterium des Wahren [105]).

Zeno.

103) Ὑπο αφανειστητος των αισθησεων ου δυνατον κριναι τ' αληθες ſagte er. ſ. Sext. adv. Math. VII, 90.

104) Sext. Pyrrh. Hyp. I, 13. Cic. Luc. 31. Galen. de ſimplic. medicam. II, 1.

105) Sext. adv. Math. VII, 91. ὁ μεν Αναξαγορας κοινος του λογου εφη κριτηριον ειναι. Ariſtoteles ſagt dagegen Metaphyſ. III, 7. ὁ δ' Αναξαγορου (φασι λογος) εινα τι μεταξυ των αντιφασεων· ὡστε παντα ψευδη. ὁταν γαρ μιχθη, ουτε αγαθον, ουτε ουκ αγαθον το μιγμα· ὡστε υδεν εἰπειν αληθες. Dieſer Saz iſt ganz logiſch, und bezieht ſich nicht auf das Seyn oder Nichtſeyn. Auch Ariſtoteles hat ihn allein im logiſchen Sinne genommen, wie aus dem Zuſammenhange der angeführten Stelle erhellt. Der Sinn deſſelben ſcheint folgender zu ſeyn. Alles iſt entweder wahr oder falſch oder aus Wahrem und Falſchem gemiſcht. Aber wie konnte nun Anaxagoras daraus ſchlieſſen, daß Alles falſch ſei? Vielleicht durch

Zeno.

Zeno von Elea, ein Schüler des Parmenides, scheint die allgemeine Aussprüche seines Lehrers und anderer Weltweisen von dem Trüglichen und Schwankenden in der menschlichen Erkenntniß aufgefaßt zu haben und dadurch veranlaßt worden zu seyn, Versuche zu machen, wider einzelne Säze, die zur Philosophie seines Zeitalters gehörten oder die auch der gemeine Menschenverstand gewöhnlich als unzweifelhaft annimmt, so viele Gründe für und wider anzuführen, daß sie ganz zweifelhaft wurden. Die Philosophie war bisher nur in starker,

durch folgende Spizfindigkeit: Wenn es irgend etwas Wahres gebe, so dürfte es kein tertium, kein Mittelding zwischen Wahrheit und Irrthum geben. In diesem Falle würde, sobald etwas wahr wäre, nur noch das Gegentheil desselben, das Falsche übrig bleiben, und also das Wahre unzweifelhaft-wahr seyn. Nun aber gibt es noch ein drittes, eine Mischung des Wahren und Falschen. Diese Mischung von Bösem und Gutem ist weder wahr noch falsch, so wie Saures und Süsses unter einander gemischt, weder saur noch süß ist. Wenn es irgend eine Wahrheit gäbe, so könnte dem nicht so seyn, so müßte aus jener Vermischung etwas Positives entstehen — etwas, das wenigstens zum Theil wahr wäre. Da dieß nicht der Fall ist, so ist die Wahrheit nichts, oder es gibt keine Wahrheit. Uebrigens hat entweder Aristoteles den Anaxagoras misverstanden, oder dieser Weltweise hat diesen Saz bloß zum Scherze als einen logischen Wiz aufgestellt. Der edle Klazomenische Weltweise, der so oft seinen festen Glauben an die Tugend und an einen bildende und regierende Intelligenz so rührend an den Tag gelegt hat, kann die Wahrheit für kein Unding gehalten und seinen Glauben am wenigsten einem solchen Sophisma aufgeopfert haben.

oft schwülstiger und dunkler, Poesie oder in ernster, feierlicher und gedrängter Prose vorgetragen worden. Der Vortrag war eben so wenig entwikelt als die Ideen und eben so wenig beredt, als die Ideen reich und fruchtbar seyn konnten. Die Philosophen fanden wenig Widersprüche bei ihren Säzen — sie trugen sie ihren Schülern vor und fanden Glauben oder legten sie in ihren Schriften nieder — Die kaum geborne Philosophie konnte noch wenige Kenner oder Gegner finden. Das Neueste, was irgend ein angesehener Weltweiser vorgetragen hatte, wurde immer für das beste gehalten. Die ersten griechischen Philosophen verschafften ihren philosophischen Lehren immer durch anderweitige Talente und Verdienste, durch politische, physische, medicinische Einsichten, wohl auch durch auffallende Sonderbarkeiten und durch ein Ansehen von geheimnißvollen Künsten und vertrautem Umgange mit den Göttern, das sie sich gaben, Einfluß und Autorität. Aber über philosophische Gegenstände zu sprechen, zu raisonniren, auf die verschiedene Einwürfe Rükſicht zu nehmen, das Für und Wider sorgfältig zu erwägen — dieß verstanden sie noch nicht. Ihr ganzer philosophischer Vortrag war mehr gedrängte Declamation als beredtes Räsonnement. Zeno wird als der Erfinder der Redekunst in der Philosophie, oder der Dialektik gerühmt. Er scheint ein sehr philosophischer Kopf gewesen zu seyn, und damit ein natürliches Talent zur Fertigkeit im Reden verbunden zu haben. Empedo-

pedocles war zwar Redner, er wird ſogar für den Urheber dieſer Kunſt ausgegeben [106]), aber er machte davon in der Philoſophie noch keinen Gebrauch. Ariſtoteles glaubt ihn bloß deswegen in der Geſchichte der Dialektik anführen zu müſſen, weil Redekunſt der Dialektik zur Seite ſtehe, indem beide Künſte einerlei Stoff haben [107]) — ein deutlicher Beweis, daß man die Dialektik mehr als Kunſt zu reden, denn als Kunſt zu denken anſah. Parmenides ſoll in der Dialektik nicht unerfahren geweſen ſeyn, aber man ſcheint dieß nicht ſowohl aus wirklichen Proben, als daraus geſchloſſen zu haben, weil er der Lehrmeiſter des Zeno war [108]), der für den wahren Urheber der Dialektik angeſehen wird.

106) Ariſtoteles Sophiſta bei Laert VIII, 57. Sextus adv. Math. VII, 6. ſagt: Εμπεδοκλεα μεν γαρ ὁ Αριστοτελης φησι πρωτον Ρητορικην κεκινηκεναι, welches Quintilian III, 1. ſo ausdrükt: Primus pòſt eos, quos poetae tradiderunt, moviſſe aliqua circa Rhetoricen Empedocles dicitur.

107) bei Sextus l. c. ἡ (Ρητορικη) αντιστροφον εἰναι την διαλεκτικην τυτεχνιν, ισοστροφον, δια το περι την αὐτην ὑλην στρεφεσθαι. Vergl. Ariſtot. Rhetor. I, 1. Ἡ Ρητορικη ἐστιν αντιστροφος τη διαλεκτικη· αμφοτερων γαρ περι τοιυτων τινων ἐισιν, ἁ κοινα τροπον τινα ἁπαντων ἐστι γνωριζειν και ὑδεμιας ἐπιστημης ἀφωρισμενης. διο και παντες τροπον τινα μετεχυσιν ἀμφοιν. παντες γαρ μεχρι τινος και ἐξεταζειν και ὑπεχειν λογον, και ἀπολογειωθαι και κατηγορειν ἐγχειρουσιν.

108) Sextus l. c. Παρμενιδης δε υκ ἀν δοξαις της διαλεκτικης ἀπειρως ἐχειν, ἐπειπερ παλιν Αριστοτελης τον γνωριμον αυτυ Ζηνωνα Διαλεκτικης ἀρχηγον ὑπειληφεν. Die Stelle des Ariſtoteles fand ſich in ſeinem Sophiſta S. Diogenes l. c.

wird [109]). Es mögen wohl vor ihm ſchon einzelne Verſuche in dieſer Kunſt gemacht worden ſeyn [110]), welches ſich ſchon aus der Vollkommenheit, zu welcher er ſie erhob, ſchlieſſen läßt, aber dieß hindert nicht, ihn für den Erfinder derſelben anzuſehen.

War Zeno ein Sophiſt? Er war es oder war es nicht, je nachdem man den Sinn des Worts beſtimmt. Bayle [111]) und Meiners [112]) haben ihn inſofern für einen Sophiſten erklärt, als er in philoſophiſchen Dingen eigentlich nie ſeine eigene Meinung feſtſtelle, ſondern bloß, um die Stärke ſeiner Kunſt zu zeigen, alles auch das Gewiſſeſte und Wahrſte beſtritten, alles auch das Ungewiſſeſte und Widerſprechendſte vertheidigt habe. Demnach wären alſo ſeine wahren Meinungen gar nicht auszumachen, ſondern es bliebe bloß die Frage übrig: mit was für Gründen er dieß oder jenes behauptet oder beſtritten habe? — Wir wollen die zuverläſſigere Nachrichten des Alterthums über ihn anführen.

109) S. Sextus l. c. Apulej. Apol. 1. Zenonem illum antiquum Velia oriundum, qui primus omnium dictionem ſolertiſſimo artificio ambifariam diſſolverat —

110) Iſokrates Encom. Hel. II. 115. rechnet ihn, ſagt Meliſſus, unter die Sophiſten, und daher ſchlieſſen einige, daß ſchon vor Zeno die Kunſt der Dialectik getrieben worden ſei, ſ. Meiners Geſch. I. 711. Iſokrates ſcheint Sophiſtik und Dialektik für einerlei gehalten zu haben. So unrichtig dieſe Beſtimmung iſt, eben ſo wenig kann ſein Zeugniß für die frühere Exiſtenz der dialektiſchen Kunſt überhaupt etwas beweiſen.

111) Dict. Art. Zenon.

112) Geſch. der Wiſſ. I. 710. ff.

führen. Zeno vertheidigte den Zeugniſſen der alten Schriftſteller zufolge den Saz, daß Alles, was exiſtirt, nur Eins ſei [113]). Er behauptete, daß es keine Bewegung gebe [114]), mit folgenden Gründen: 1) Das, was ſich bewegt, muß den Zwiſchenraum zwiſchen zwei Puncten oder Oertern durchlaufen; dieſer Zwiſchenraum aber iſt ins Unendliche theilbar, es iſt alſo unmöglich, daß der bewegte Körper jemals den Zwiſchenraum durchlaufe, ja daß er ſich nur durch den geringſten Theil dieſes Zwiſchenraums bewege. 2) Ein Körper, der ſich mit der gröſten Schnelligkeit bewegt, wird niemals einen andern erreichen, der ſich langſamer bewegt: denn der nachfolgen-

113) Ariſtot. de Zenone. Opp. T. I. p. 753. edit. Caſaub. Repreh. Soph. I. 9. p. 180.

114) Seine Gründe dagegen hat Ariſtoteles Phyſ. VI. 9. angeführt, um ſie zu widerlegen. Er drükt ſie mit einer etwas dunklen Kürze ſo aus: 1) πρωτος μεν (λογος Ζηνωνος) ὁ περι του μη κινεισθαι, δια το προτερον εις το ἡμισυ δειν αφικεσθαι το φερομενον η προς το τελος. 2) δευτερος δε ὁ καλουμενος Αχιλλευς· ουτι δε ουτος, ὁτι το βραδυτερον ωδεποτε ταχιλαφθησεται υπο του ταχεως· εμπροσθεν γαρ αναγκαιον ελθειν τα διωκοντα, ὁθεν ὡρμησε το φευγον. ὡστ' και το βραδυτερον αναγκαιον το βραδυτερος — 3) τριτος δε ὁ νυν ἡηθεις, ὁτι ἡ οιστος φερομενη ὁυτε. Ariſtoteles bezieht ſich hier auf den Anfang des Capitels, wo dieſer Einwurf ſo ausgedrükt iſt: Ει γαρ αει ἡρεμει παν, η κινειται, ὁταν ᾖ κατα το ισον (ουτι δε και το φερομενον εν τω νυν, τω κατα το ισον) ακινητον την φερομενην ειναι οιστον. 4) τεταρτος δε ὁ περι των εν τω ταδιω κινουμενων εξ αναντιας ισων ογκων παρ' ισους, των μεν απο τελους του ταδιω, των δε απο μεσου, ισω τω ταχει, εν ᾧ συμβαινειν αυτους ισους ειναι χρονους τω διπλασιω των ἡμισυ — Ich habe ſtatt dieſes Beiſpiels ein anderes gewählt, das aber daſſelbige beweiſt.

folgende Körper muß immer vorher den Ort erreichen, an welchem der vorangehende schon gewesen ist: der langsamer sich bewegende wird also immer voraus seyn. — Dieß Argument nimmt eigentlich seine Kraft bloß aus dem Vorhergehenden. 3) Wenn sich irgend ein Körper z. E. ein Pfeil bewegte, so müßte er zugleich in Ruhe und in Bewegung seyn. Der fliegende Pfeil ist in jedem Augenblicke in einem Raume, der ihm gleich ist. Er ist also daselbst in Ruhe: denn an einem Orte, aus welchem ein Körper herausgeht, ist er nicht: der Pfeil ist also in jedem Augenblike in Ruhe; wenn er sich aber je während seines Laufs bewegen sollte, so müßte er zugleich in Ruhe und in Bewegung seyn. 4) Man nehme zwei Körper von gleicher Länge z. E. jeden zwei Schuhe lang. Man lege sie auf ein Planum z. E. einen Tisch neben einander, so daß ihre Länge zusammengenommen vier Schuhe ausmacht. Nun bewege man sie zu gleicher Zeit einen über dem andern in entgegengesezter Richtung, z. E. den einen nach Osten, den andern nach Westen, biß das östliche Ende des einen und das westliche Ende des andern sich berühren. Wenn man nun die Distanz der Enden, durch welche sie sich vorher berührten, mißt, so findet sich eine Distanz von vier Schuhen, und doch hat jeder dieser beiden Körper nur einen Raum von zwei Schuhen durchlaufen. Wenn man annehmen will, daß der eine Körper sich schneller bewegte, als der andere, so wird der Widerspruch nur

größer,

gröſſer, weil alsdann herauskömmt, daß eine kürzere und eine längere Zeit ſich gleich ſind. Die unendliche Theilbarkeit des Raums und der Zeit, welche zum Theil bei dieſen Einwürfen vorausgeſezt wird, ſcheint mit der Behauptung der Einheit des Weltalls im Zenoniſchen Sinne zu ſtreiten, wiewohl man zweifeln kann, ob er ſelbſt dieſen Widerſpruch geſehen hat. Noch deutlicher würde freilich Zeno ſeinen eignen Säzen widerſprochen haben, wenn er geleugnet hätte, daß es einen Ort gebe [115]). Aber Ariſtoteles, aus deſſen Phyſik allein etwas über dieſen Umſtand bekannt iſt, ſagt bloß, Zeno habe einen Zweifel gegen die Exiſtenz des Orts aufgeworfen [116]). Zeno ſoll endlich behauptet haben auch das Eins, alſo nach ſeiner Philoſophie: das All ſei Nichts. Er ſchloß ſo: Alles iſt Eins und untheilbar. Was untheilbar iſt, ein Ding, in welchem man keine Theile unterſcheiden kann, bringt keine Vermehrung hervor, wenn es zu einem andern hinzugeſezt wird, und keine Verminderung, wenn es von einem andern hinweggenommen wird, iſt alſo — Nichts. Nach Zenos Vorſtellung war jedes wahre Ding eine Größe und zwar eine körperliche. Nur eine körperliche Größe war ein Ding, ein Weſen, im vollen Sinn des Worts: weil ſie durch Hinzuſezung zu einem andern Dinge es wirklich nach allen Dimen-

115) Dieß ſchreibt ihm z. E. Tiedemann zu in Nov. Bibl. philol. et crit. Vol. I. Faſcic. 2.

116) Phyſ. IV, 3. Ζηνων ηπορει, ὁτι ει ὁ τοπος εστι τι, εν τινι εσοι.

menſionen vermehrt: da hingegen eine hinzugeſezte Linie nur die Länge, eine hinzugeſezte Oberfläche nur die Länge und Breite, ein hinzugeſezter Punct und die hinzugeſezte Einheit aber gar nichts vermehrt. Da es nun nach Zenos Sinn keine ſolche körperliche Größe gab, ſondern Alles Eins war, ſo ſchloß er, daß gar Nichts wäre [117]). Unmöglich kann Zeno alle dieſe Säze im Ernſte behauptet haben — er hat es aber auch meines Erachtens nicht deswegen gethan, um bloß ſeine neu erfundene Kunſt und ſeinen Scharfſinn zur Schau zu tragen. Er behauptete dogmatiſch mit Parmenides, das ganze Weltall ſei eins und untheilbar, aber indem er das Weſen dieſer Subſtanz ergründen wollte, ſtellten ſich ihm Zweifel dar, die er nicht zu löſen vermochte und die ihn auf entgegengeſezte Säze trieben. Er geſtand ausdrüklich, die Natur derſelben ſei ihm unerforſchlich, wenn er ſie aber erforſchen könnte, ſo würde er alle Schwierigkeiten leicht auflöſen können. Dieſe Nachricht des Simplicius [118]) gibt viel Auf-

117) So ſind ohne Zweifel die kurze und etwas ſchwere Worte des Ariſtoteles Met. II, 4. zu verſtehen: *ει αδιαιρετον αυτο το ἑν, κατα μεν το Ζηνωνος αξιωμα ουδεν αν ειη. ὁ γαρ μητε προσιθεμενον μητε αφαιρουμενον ποιει τι μειζον* (add. *η ελαττον*) *η φασιν ειναι τουτο των ουτων, ὡς δηλονοτι ουτος μεγεθος τι ουτος· και ει μεγεθος σωματικον· τουτο γαρ παντη ον· τα δε αλλα πως μεν προσιθεμενα ποιησει μειζον, πως δ' ουδεν; οἱον επιπεδον και γραμμη, στιγμη δε και μονας ουδαμως.* Seneca ep. 88. Parmenides ait, ex his quae videntur, nihil eſſe in univerſum. Zenon Eleates omnia negotia de negotio dejecit, ait nihil eſſe.

118) in Phyſ. Ariſt. fol. 30.

Aufſchluß über die Ideе des Zeno. Seine philoſophiſche Vorfahren und Zeitgenoſſen hatten bloß über die Unbegreiflichkeit der Dinge geklagt und declamirt, er entwikelte ſie in einzelnen philoſophiſchen Fragen. Er ſtellte ſie nicht bloß zum Schein dar, ſondern als wahre Schwierigkeiten, die er übrigens an ſich nicht für unauflöslich hielt, die er aber unvermögend war zu beantworten. Mehrere ſeiner angeführten Einwürfe ſind keine Sophiſtereien, ſondern wirklich unauflösliche Fragen für unſere Vernunft, über die ſie nichts beſtimmen kann und auf die ſie ſich eigentlich gar nicht einlaſſen ſollte. Inſofern ſind Zenos Räſonnements in einer Geſchichte des Skepticismus ſehr merkwürdig — ſie lehren, wie die Vernunft ſich mit ſich ſelbſt vereinigt, wenn ſie ihre Grenzen überſteigt. Was wir von Zenos Philoſophemen wiſſen, iſt in der That nicht hinreichend, ihn bloß für einen ſophiſtiſchen Schwäzer zu erklären. Was er über andere Gegenſtände, beſonders über das Vernunftvermögen, geurtheilt hat, davon wiſſen wir nur wenig[119]). Wenn ſeine

119) Diog. IX. p. 647. führt von ihm die Meinungen an, es ſeien mehrere Welten, es gebe keinen leeren Raum, die Natur aller Dinge ſeie aus Warmem und Kaltem, aus Trokenem und Feuchtem entſtanden, indem das Eine in das Andere verwandelt worden ſei. Die Menſchen ſeien aus der Erde geboren. — Die Seele ſei aus den vorhererwähnten Stoffen gebildet, ſo daß von jedem ein gleiches Maaß beigemiſcht ſei. — Dieſe dogmatiſche Be-

ne zahlreichen und im Alterthum höchst geschäzten Schriften[120]) noch vor uns lägen, so würden wir ohne Zweifel ein ganz anderes Urtheil über seine Meinungen fällen, als wir es izt aus einigen wenigen und kurzen Nachrichten der Alten fällen können.

Diogenes von Laerte sagt: Plato in seinem Sophisten hat den Zeno den Eleatischen Palamedes genannt[121]). Diese Nachricht ist nur in sofern richtig, als Plato irgendwo von einem Palamedes spricht, der so wie Zeno das Für und Wider wahrscheinlich zu machen wußte. Nicht im Sophista, sondern im Phädrus[122]) des Plato heißt es: Ist es nicht bekannt, daß der Eleatische Palamedes mit einer solchen Kunst zu sprechen wußte, daß seinen Zuhörern dasselbige gleich und ungleich, Eins und Vieles, ruhend und in Bewegung zu seyn schien? Es läßt sich nicht leugnen, daß sich dieß für den Zeno ganz gut schikt. Uebrigens behauptet Quintilian, daß Plato unter dem Palamedes, den Sophisten Alcidamas Eleates verstanden habe[123]). Dem sei nun, wie ihm wolle, so folgt aus

hauptungen lassen sich freilich mit andern Sätzen des Zeno nicht vereinigen.

120) Diog. IX. 645. Φερεται γαν αυτυ βιβλια πολλης συνταξεως γεμοντα —

121) IX. p. 644.

122) p. 1231. Ficin.

123) Inst. Orat. III, 1.

aus dieſer Stelle des Plato noch gar nicht, daß Zeno für einen bloßen Sophiſten zu halten ſei, dem es gar nicht um Wahrheit, ſondern bloß darum zu thun war, für und wider Alles Gründe zu finden. Einmal hat Plato bekanntlich öfters den älteren Philoſophen Sinn und Methode neuerer zugeſchrieben, er konnte alſo gar wohl die Kunſt der ſpäteren Sophiſten auf den Zeno übertragen — und dann, wenn auch Zeno die Kunſt wirklich zuweilen ausgeübt hat, die Plato dem Palamedes zuſchreibt, ſo folgt noch nicht, daß er gar keine Lehren, als ſeine eigene poſitiv aufgeſtellt hat.

Ich ſetze noch eine Vermuthung hinzu, auf die mich eine Stelle des Ariſtoteles geleitet hat[124]). Dieſer Stelle zufolge ſcheint Zeno die Philoſophie in Dialogen, wie Plato vorgetragen zu haben. Einer fragte, ein anderer antwortete. Die ſich unterredende Perſonen waren verſchiedener Meinung. Zeno ſelbſt ſpielte ohnezweifel in dieſen Dialogen dieſelbige Rolle, welche Sokrates in den Platoniſchen Dialogen ſpielt. Er trieb die andere durch Fragen, die er immer wieder aus ihren Antworten hernahm, in die Enge und leitete ſie unvermerkt auf das Gegentheil von dem, was ſie vorher behauptet oder zugeſtanden hatten. Bei ſolchen

124) de reprehens. Sophiſt. I, 9. p. 180. Caſaub: ἀλλὰ καὶ ὁ ἀποκρινόμενος καὶ ὁ ἐρωτῶν Ζήνων, ἂν οἰόμενος αὐτῷ ἡ ἀντίθεσις καὶ ἐστὶν ὁ λόγος, ὅτι ἓν πάντα.

Dialogen konnte Zeno, wie Plato, verſchiedene Abſichten haben. Er konnte das einemal bloß ein philoſophiſches Problem ſeinen Leſern zum Nachdenken vorlegen wollen. Er konnte das Anderemal bloß die Kraft ſeiner neuerfundnen dialektiſchen Kunſt zeigen wollen. Er konnte das Drittemal bloß irgend eine dogmatiſche Meinung lächerlich machen wollen. Aber aus eben dieſer Manier die Philoſophie vorzutragen, konnte leicht der Gedanke bei andern entſtehen, Zeno ſei ein bloßer Sophiſt, wenn man den Geiſt und Zweck dieſer Dialogen verfehlte. Wenn alſo auch Zeno ſo wenig Sophiſt geweſen wäre, als Sokrates und Plato, ſo dürfte es uns doch nicht wundern, wenn ihn mehrere Alte dafür ausgegeben haben.

In dem Sinne wenigſtens, in welchem die Gorgias und Protagoras, die Hippias und Prodikus den Namen der Sophiſten führen, kann Zeno unmöglich ſo genannt werden. Die Sophiſtik dieſer Männer war eine Tochter des Sittenverderbniſſes, des Luxus, der Sucht, zu gefallen und auch die Geiſtesproducte als Speculationsartikel zu behandeln. Zenos Dialektik war weit ernſthafter, gründlicher und edler. Seine Gründe haben nie das Oberflächliche und abſichtliche Verwirrende, das die Gründe der ſpätern Sophiſten an ſich haben. Die Sophiſten ſchmeichelten den Großen und Reichen, Zeno verachtete ſie. Die Sophiſten liebten Pracht und Wohlleben der großen Städte,

Zeno

Zeno ſuchte die beſſere Menſchen in den kleinern Städten auf [125]).

Man kann nicht ſagen, daß man in der Folge bloß Sophiſtik nannte, was zu Zenos Zeit Dialektik genannt wurde. Ariſtoteles macht den Zeno zum Urheber der Dialektik [126]), zieht aber ſehr genau die Grenzen zwiſchen ihr und der Sophiſtik [127]).

125) Diog. IX. p. 646. Γεγονε δε τα δε αλλα αγαθος ὁ Ζηνων· αλλα και ὑπεροπτικος των μειζονων, κατ' ισον Ἡρακλειτῳ· που γαρ ὑτος την πρωτερον μεν Τλην, ὑστερον δε Ελεαν, φωκαιων ὑσαν αποικιαν, αυτυ δε πατριδα πολιν συτελη, και μονον ανδρας αγαθυς τρεφειν επιταμενην ηγεμονα μαλλον της Αθηναιων μεγαλαυχιας· ικ επιδημησας τα πολλα προς αυτυς, αλλ' αυτοθι καταβιυς —

126) Φησι δ' Αριστοτελης εὑρετην αυτον γενεσθαι διαλεκτικης l. c. p. 645.

127) Metaph. III, 2. p. 503. Caſaub. wo zugleich das Verhältniß der Dialektik und Sophiſtik zur Philoſophie beſtimmt wird. Nach Ariſtoteles Beſtimmung iſt die Philoſophie die Wiſſenſchaft von dem, was dem Dinge, als Dinge, eigenthümlich iſt ὀντι, ἡ ὀν, ὑτι τινα ἰδια· και ταυτ' ὑτι περι ὡν τις φιλοσοφος ἐπισκεπτεσθαι τε αληθες. Auch die Dialektiker und Sophiſten haben eben dieſen Gegenſtand — nur iſt die Dialektik bloß problematiſch und vorübend, die Philoſophie aber entſcheidend — die Sophiſtik eine bloße Scheinweisheit. περι μεν το αυτο γενος τρεφεται ἡ σοφιστικη και ἡ διαλεκτικη, και ἡ φιλοσοφια· αλλα διαφερει, της μεν, τῳ τροπῳ της δυναμεως· της δε τι βιυ τῃ προαιρεσει. Ετι δε ἡ διαλεκτικη πειραστικη περι ὡν ἡ φιλοσοφια γνωριστικη· ἡ δε σοφιστικη φαινομενη ὑσα δ' ι — Iſt Zeno in dieſem Sinne ein Dialektiker geweſen, ſo ſind ſeine widerſprechende Sätze bloß problematiſche Verſuche geweſen, über eine Sache pro und contra zu räſonniren, welche aber nicht beweiſen können, daß er nichts dogmatiſch feſtgeſetzt habe. Analyt. poſt. I. 8. p. 83. Caſaub. beſchreibt Ariſtoteles die

Er gibt zwar zu verſtehen, daß die Theorie-Dialektik durch ihn ſelbſt ſehr vervollkommnet und erweitert worden, nicht aber, daß die Kunſt ſelbſt eine ganz andere Kunſt geworden ſei[128]).

War

die Dialektik ſo: ἡ δε διαλεκτικη ουκ εστιν ωρισμενων τινων υδε γενους ἑνος τινος· ου γαρ αν ηρωτα· αποδεικνυντα γαρ ουκ εστιν ερωταν, διατο των αντικειμενων μη δεικνυεσθαι το αυτο — Das Fragen alſo, das Suchen, das Entgegenſetzen iſt der Dialektik eigen, das Beweiſen der Philoſophie. Die Dialektik, nicht als praktiſche Kunſt, ſondern als Wiſſenſchaft betrachtet, iſt bei Ariſtoteles der Inbegriff der Regeln über jede Frage wahrſcheinlich und übereinſtimmend zu räſonniren und zu diſputiren ſ. Topic. I, 1. 2. 3. Noch in einer andern Stelle eben dieſes Buchs K. 12. p. 116. ſagt Ariſtoteles: προς μεν ουν φιλοσοφιαν κατ' αληθειαν — πραγματευτεον· διαλεκτικως δε προς δοξαν —

128) Man leſe den Epilogus zu Topicis und Repreh. Sophiſticis in den letzten II, 8. 9. Hier unterſcheidet Ariſtoteles eine doppelte Dialektik διαλεκτικη καθ' αυτην und πειραστικη. Von beiden hatte er in dieſen Schriften gehandelt. Die letzte hieß eigentlich in den ältern Zeiten allein Dialektik, für den Erfinder der erſten gibt ſich Ariſtoteles ſelbſt deutlich aus. Die Stelle iſt merkwürdig: ταυτης δε της πραγματειας ου το μεν ην, το δ' ουκ ην προειργασμενον, αλλ' ουδεν παντελως υπηρχε· και γαρ των περι τους εριστικους λογους μισθαρνουντων ὁμοια τις ην ἡ παιδευσις τη Γοργιᾳ πραγματειᾳ· λογους γαρ οἱ μεν ῥητορικους· οἱ δε ερωτηματικους εδιδοσαν εκμανθανειν — — περι των ῥητορικων μεν υπηρχεν ισως πολλα και παλαια τα λεγομενα· περι δε του συλλογιζεσθαι παντελως ουδεν ειχομεν προτερον αλλο λεγειν, αλλα πριν ζητουντες, πολυν χρονον επονουμεν — Ariſtoteles meint hier deutlich nur die Theorie der Dialektik nicht die praktiſche Proben in derſelben, deren ſchon viele vor ihm gegeben waren. In gewiſſem Sinne war alſo Zeno Erfinder, in einem andern Sinne war es allein Ariſtoteles.

War Zeno ein Skeptiker? Er konnte Sophiſt ſeyn, ohne Skeptiker zu ſeyn. Er konnte über Alles pro und contra diſputiren, bloß um mit ſeiner Kunſt zu glänzen, und doch bei ſich ſelbſt feſte uud beſtimmte Grundſätze haben. Was ein Philoſoph bei ſich ſelbſt gedacht hat, dieß können wir, inſofern es etwas Anders ſeyn ſoll, als wir aus ſeinen Schriften und den glaubwürdigen Nachrichten anderer erfahren können, nicht wiſſen, wenn ſich nicht etwa in ſeinen Aeuſſerungen und ſeinem Betragen Spuren finden, daß er etwa aus gewiſſen Abſichten ſich accommodirt und gewiſſe Ueberzeugungen nur verdekt vorgetragen habe. Aus Zenos Aeuſſerungen und Betragen erhellt gar nicht, daß er ſich zum Skepticismus bekannte. Er ſezte verſchiedene Lehren dogmatiſch feſt. Wenn er über einige derſelben pro und contra ſprach, ſo geſchah dieß mehr in der Abſicht, um die Schwierigkeiten und Dunkelheiten auszudrüken, die noch mit der Erkenntniß jeder Wahrheit für den Menſchen verbunden ſind, und um ſich in der neuerfundenen Kunſt, über philoſophiſche Gegenſtände hin und her zu ſprechen, zu üben, als um Alles zweifelhaft zu machen. Plutarch ſcheint jedoch den Zeno als einen vollendeten Skeptiker beſchreiben zu wollen[129]).

129) In ſeiner verloren gegangenen Schrift: στωματεις genannt. In den Auszügen, welche Euſebius daraus liefert, heißt es unter andern Praep. Evang. I, 8. p. 23. Rothomag. Ζηνων δε ὁ Ελεατης ἰδιον μεν ὑδεν εξηΓετο (nämlich über den Urſprung der Welt) διηπορηκε δε περι τουτων επι

Wie dieſe Meinung hat entſtehen können, dieß iſt aus unſern vorhergehenden Bemerkungen eben ſo klar, als daß man gar keine hinlängliche Urſache hat, ſie für gegründet zu halten.

Ich habe Zenos Philoſophie mit der verhältnißmäſigen Weitläuftigkeit abgehandelt, welche ſie in der Geſchichte des Skepticismus verdient, und geſucht, ihm die Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, die ihm ſo oft von der Geſchichte verweigert worden iſt.

Die Sophiſten.

Die bisher aufgeführten griechiſchen Weiſen waren durchaus edle, ernſthafte Männer, welche Liebe zur Wahrheit und Freiheit beſeelte, welche ſich durch Reinheit der Sitten, durch edle Schätzung des wahrhaft Großen, durch Redlichkeit, durch mannichfaltige Kenntniſſe und durch einzelne glückliche philoſophiſche Blicke auszeichneten. Die Fehler, die wir an ihren Lehren bemerken, waren beinahe unvermeidliche Fehler der Zeit und Lage, und waren ohnezweifel urſprünglich geringer und weniger zahlreich, als ſie uns izt aus abgeriſſenen proſaiſchen und poetiſchen Bruchſtücken, und aus den dürf-

επι πλειον. Eben derſelbe ſagt in ſeinem Pericles T. I. p. 154. Xylandr. daß Pericles auch den Eleatiſchen Zeno, der über die Natur nach Parmenides Weiſe philoſophirte, gehört habe, und beſchreibt dann ſeine Kunſt ſo: ελεγκτικη τις και δι' εναντιολογιας εις απορειαν καταπλησσων und beruft ſich deswegen auch auf Verſe des Timon.

dürftigen Nachrichten der alten Schriftſteller erſcheinen müſſen. Anfangs pflanzte ſich ihre Philoſophie bloß durch mündliche Ueberlieferung fort, und hat damit alle die Zuſätze bekommen, und alle die Veränderungen erlitten, die eine ſo fortgepflanzte Lehre gewöhnlich zu erfahren pflegt. Die Philoſophie ſprach zuerſt in Verſen — ſie konnte auf dieſe Art freilich eher gefaßt und im Gedächtniſſe behalten werden, aber ſie konnte ſich auch weniger deutlich und beſtimmt, als in Proſe, ausdrüken. Von der Poeſie gieng ſie zur gedankenvollen Declamation und von dieſer zur dialektiſchen Redekunſt über. Ohnezweifel wurde ſie eher von Schülern als von Lehrern ſchriftlich aufgezeichnet. So wie die Sokrates und Jeſus nichts geſchrieben haben, ſo wie ihre Schüler natürlich aus Verehrung gegen ſie ihre Ausſprüche und Denkwürdigkeiten in Schriften verzeichneten (ein Umſtand, wodurch die Lehre und das Beiſpiel jener großen Männer ohne Zweifel weit mehr gewirkt hat, als ſie ſelbſt durch Schriften hätten thun können) eben ſo iſt es vermuthlich auch bei den erſten Weiſen Griechenlands gegangen. Ihre Schüler zeichneten zuerſt nur Weniges von ihren Lehren auf. Erſt in der Folge legten ſie ihre Weisheit ſelbſt in Schriften nieder. Von nun an konnte die Philoſophie treuer überliefert werden, aber ſie wurde eben dadurch auch mehr gelehrtes und literariſches Wiſſen, als eigenes Studium der Natur.

Wenn der Funken des Wiſſens unter einem Volke einmal in Schriften ausgeſtreut iſt, wenn

zu gleicher Zeit die drohende Gefahr des Deſpotismus Ideen von Freiheit erwekt und gewiſſe politiſche Kenntniſſe unvermerkt in Umlauf bringt, wenn eben dieſe Gefahr Gemeingeiſt und die Tugenden des Patriotismus und der Tapferkeit anfeuert, und eine Nation durch ſiegreichen Kampf mit den Feinden ihrer Freiheit ſich in Wohlſtand verſezt und ſich mit den Schäzen und Kunſtwerken ihrer Feinde bereichert, wenn ſie durch ihre Siege mit mehreren Bedürfniſſen bekannt wird und den Kreis ihrer Welt- und Menſchenkenntniß erweitert, ſo iſt es kein Wunder, wenn der Trieb des Wiſſens gereizt wird, wenn ſich ein eigener Stand von Männern bildet, die alles Wiſſenswürdige in ſich zu vereinigen, und es andern auf eine angenehme Art mitzutheilen ſuchen, wenn der Ueberfluß und Wohlſtand den Luxus und die Sittenverderbniß herbeiführt und ſelbſt die Wiſſenſchaft vorzüglich als Gegenſtand des Vergnügens, der Unterhaltung und von ihren Bekennern als Mittel des Gewerbs, der Schmeichelei, der Volksgunſt behandelt wird. Dieſes Schauſpiel zeigte ſich in Griechenland, vorzüglich zu Athen gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts vor Chriſti Geburt, und die bemerkten Urſachen brachten die Sophiſten hervor[130].

Es

130) S. Meiners Geſchichte der alten Sophiſten in der Geſchichte der Wiſſenſchaften, Bd. VI. K. 2. Tiedemann Geiſt der ſpekul. Philoſ. 1 Bd. 15 Hptſtck. Voyage du jeune Anacharſis par Mr. Barthelemy. Chap. LVIII.

Es gehört nicht hieher, die Verdienste dieser Männer genau zu würdigen, sondern sie in Rücksicht auf die Geschichte des Skepticismus zu betrachten. Wenn ich hie und da Böses von ihnen sagen werde, so verkenne ich das Genie und die nüzliche Thätigkeit nicht, welche man verschiedenen dieser Männer nicht absprechen kann.

Vor den Sophisten war die Philosophie eigentlich arm gewesen — ja seit den sieben Weisen und dem Pythagoras ärmer geworden. Sie drehte sich beständig um den Ursprung des Weltalls, sie vernünftelte über Raum, Zeit und Bewegung und brachte einige allgemeine unbestimmte Säze über Wahrheit, Vernunft- und Erkenntnißvermögen vor. Moral und Logik wurden beinahe gänzlich vernachläßigt. Ihre Theile waren noch nie genau bestimmt und ihr Gesichtskreis war enge. Die Sophisten bereicherten sie auf einmal mit einem unermeßlichen Schaze, sowohl aus der Fülle ihres Genies als aus der Erfahrung und Beobachtung. Aber indem sie die Philosophie scheinbar bereicherten, und ausbreiteten, machten sie sie eigentlich ärmer und kraftloser als sie je gewesen war, indem sie den Skepticismus unter alle Stände verbreiteten und ihn der Immoralität zur Stüze gaben. Sie thaten dieß auf mehr als eine Art, mittelbar und unmittelbar. Sie thaten es durch Bestürmung der Fundamente aller Moral und Religion, durch die Erfindung der Sophistik, und durch unmittelbare Angriffe auf die Gewisheit der menschlichen Erkenntniß.

Wenn

Wenn man dem Menſchen durch feine, ſcharfſinnige und beredt vorgetragene Gründe allen Glauben an Tugend und Religion entreißen will, ſo gibt er ſie aus Unfähigkeit zu antworten oder aus einem natürlichen Hange zum Böſen oder aus beiden Urſachen vielleicht gerne Preiß und befriedigt ſich mit einer Lehre, die den Menſchen als bloßes Naturweſen und alle Religion als Wahn oder Betrug darſtellt. Aber da es ihm unmöglich iſt, die Stimme der moraliſchen Vernunft ganz in ſich zu unterdrükken, ſich ſeine Freiheit, ſeine Selbſtthätigkeit, ſeine Selbſtgeſetzgebung ganz abzuleugnen und die Fäden, durch welche in unſern Anlagen Religion an Moral geknüpft iſt, ganz abzureiſſen, ſo wird ſeine neue Theorie oft ſeinem Selbſtbewußtſeyn und ſeinen unleugbarſten Empfindungen widerſtehen und ihn in Widerſprüche mit ſich ſelbſt und in Zweifel ſtürzen. Dieſer Kampf nimmt bei dem ſo irre geleiteten Menſchen einen verſchiedenen Ausgang. Vielleicht kehrt er immer wieder zu ſeiner unmoraliſchen Theorie zurük — vielleicht läßt er am Ende die Idee von Pflicht, und das Anſehen des Sittengeſezes dahingeſtellt ſeyn und ſchwächt das Anſehen des Sittengeſezes in ſich immer mehr — vielleicht führt ihn dieſer Kampf am Ende wieder zum Glauben an die Tugend zurük. Aber nichts leitet ſicherer zum Skepticismus, als wenn Wahrheiten, die allgemein in einer Geſellſchaft geglaubt werden, und mit allen unſern Anlagen aufs engſte zuſammenhängen mit Scharfſinn, Feinheit und Beredſamkeit,

keit, von angesehenen und geistvollen Männern, lange Zeit hindurch und öffentlich bestritten werden. Die Sophisten hatten, wie die Jesuiten, die Absicht, die Moral zu stürzen, nur durch andere Mittel und unverdekter. Aber die Absicht war dieselbige — sie wollten gefallen, beliebt werden und herrschen. Kallikles in Platos Gorgias und Thrasymachus in dessen Republik heben allen innern Unterschied zwischen Tugend und Laster auf; sie erklären ihn für zufällig und schwankend, sie verspotten die Uneigennüzigkeit als Thorheit, und das eigennüzige Laster preisen sie als Klugheit. Sie sezen den höchsten Zwek des Menschen darinn über andere zu herrschen, sie zu seinem Vortheile zu gebrauchen und sich so viele und so lebhafte, angenehme Empfindungen zu verschaffen, als nur immer möglich ist. Man muß ihnen zugestehen, daß sie das System der Glückseeligkeit oder der Selbstliebe weit consequenter vorgetragen haben, als die zahlreiche Vertheidiger desselben in unserm Zeitalter. Sie erklärten sich laut gegen alle bürgerliche Gesezze, als der Natur zuwider, welche überall nur dem Stärkeren und Verschmizteren das Recht zusprechе. Sie erklärten den Ursprung der gemeinen moralischen Begriffe von Recht und Unrecht, ohngefähr wie Mandeville und Hobbes, bloß aus dem Interesse bürgerlicher Gesellschaften und aus positiven Gesezen. Sie erklärten den Naturstand, wo das Recht des Stärkern allein gelte, für denjenigen, zu welchen die Menschheit allein bestimmt sei.

Sie

Sie gestanden der Tugend nur insofern einen Werth zu, als sie dem Menschen zuweilen sehr nüzlich seyn könne, wenn er sie zum Schein annehme, aber im Ernste tugendhaft zu seyn — dieß erklärten sie für die gröste Schwachheit. Die Sophisten blieben nicht bei allgemeinen Lobpreisungen des Lasters und bei allgemeinen Spott- und Schmähreden auf die Tugend stehen — sie sprachen eben so von einzelnen Lastern und Tugenden[131]). Diese Lehren trugen sie mit der glänzendsten und kunstvollsten Beredsamkeit vor. Um ihnen Ausbreitung zu verschaffen, streuten sie sie in die Seelen der Jünglinge, wo sie am ehesten wurzelten und am wenigsten ausgerottet werden konnten. Sie zogen unter Begleitung ihrer Schüler von Stadt zu Stadt herum. Sie studirten ihre Sprache mit gröster Anstrengung, sie suchten sie ganz in ihre Gewalt zu bekommen, und benuzten die Vortheile der Redekunst, die in der Wahl, und in der Zusammenstellung der Wörter und Säze, und in der Abwechslung der verschiedenen Gattungen von Beredsamkeit besteht, mit gröster Sorgfalt. Sie studirten vor Allem den Menschen, und erforschten seine Lieblingsneigungen. Sie wußten ihn so angenehm zu täuschen, daß er in ihren hinreissenden Reden seine eigene Grundsäze wieder fand, und doch etwas Neues zu hören glaubte, was er sich vorher nicht deutlich zu entwikeln vermochte, ihm also izt ganz unbekannt gewesen zu seyn

131) S. Meiners S. 189 — 209.

ſeyn ſchien. Sie wußten ihre Grundſäze auf eine Zeitlang wenigſtens äuſſerlich zu herrſchenden zu machen — aber es war doch nur ein immer vorübergehender Taumel, der beſtändig einer künſtlichen Nachhülfe bedurfte. Sie konnten den göttlichen Funken der moraliſchen Vernunft in den Menſchen nicht auslöſchen, ſie konnten die Menſchen eine Zeitlang irre leiten und ihnen einbilden, daß ſie bloße Sinnenweſen ſeien, aber in ihren Seelen konnten ſie doch nicht unumſchränkt herrſchen — das Höchſte, was ſie zu bewirken vermochten, war moraliſcher Skepticismus. Ihr Syſtem der Herrſchſucht brach ſich an dieſer Klippe, gerade wie das Syſtem der Jeſuiten. Das Project, die Moralität zu ſtürzen und auf ihren Trümmern zu herrſchen, muß ſich immer in ſich ſelbſt zerſtören. Dieſer Sturm auf die Grundſäulen der menſchlichen Tugend und Ruhe, ward am Ende wieder wohlthätig für ſie. Ohne die Sophiſten hätte es keinen Sokrates gegeben. Es iſt, wie wenn die menſchliche Größe und Weisheit immer eines Widerſtandes bedürfte, um ſich zu ſchärfen, und eines Schattens, um ſich zu heben.

Man kann übrigens mit Recht zweifeln, ob die Sophiſten wirklich die Moral ſo ganz offen und geradezu beſtürmten, als Plato ſie thun läßt. Hätte wohl die Obrigkeit ſie auch nur einen Augenblik geduldet, wenn ſie alle die Lehren öffentlich und unverdekt behauptet hätten, die ihnen Plato in den Mund legt? Plato hat in ſeinen Dialogen da,

wo er nicht erdichtete, ſondern bekannte Philoſophen auftreten läßt, nicht gerade die Abſicht, ihre Lehren treu und rein darzuſtellen. Er mahlt ihre Denkarten weiter aus, er entblößt ihre Abſichten, die ſie vielleicht verſtekten; er leiht ihnen oft Grundſäze, die ſich zwar aus ihren Lehren folgern ließen, die ſie aber nicht ſelbſt bekannten. Sein gerechter Haß gegen die Sophiſten und ihre Lehre mochte ihn wohl bewegen, die Farben zuweilen etwas zu ſtark aufzutragen. Wirklich ſoll Gorgias, als er Platos Geſpräch, das ſeinen Namen führte, geleſen hatte, geſagt haben: „Ich erkenne mich in den mir geliehenen Reden nicht: der junge Menſch hat viel Anlage zur Satyre und wird bald den Dichter Archilochus erſezen [132]).“ Ich bemerke dieß nicht, als wenn ich glaubte, daß die Sophiſten nicht wirklich die unmoraliſche Grundſäze gehabt und zu verbreiten geſucht haben, die ihnen Plato beilegt — dieß iſt durch das Zeugniß anderer Schriftſteller und durch die ganze politiſche Geſchichte dieſes Zeitraums zu deutlich erwieſen — aber daß die Sophiſten etwas feiner verfuhren, als ſie Plato verfahren läßt, daß ſie ihre eigennüzige Abſichten weniger plump verriethen als er ſie thun läßt, und daß ſie mehr Fähigkeiten und nüzliche Kenntniſſe beſaßen, als er ihnen zugeſtehen zu wollen ſcheint — dieß läßt ſich meines Erachtens gleichfalls aus der Natur der Sache und dem Zeugniß der Geſchichte nicht leugnen. Der Dia-

132) Hermippus bei Athenäus XI, 15.

Dialog iſt immer eine Art von Dichtung und gränzt an das Schauſpiel. Ein Dialog, der die Natur ohne alle Verſchönerung ganz treu darſtellen wollte, würde eben ſo wenig intereſſiren, als ein Schauſpiel, das die Natur ganz getreu nachahmen wollte. Die Wahrheit des Schauſpiels und des Dialogs liegt nicht ſowohl in der genauen Uebereinſtimmung mit der Natur im Einzelnen, als in der Darſtellung des Geiſts menſchlicher Leidenſchaften, Charactere, Denkarten und Meinungen.

Die Sophiſten wurden die Erfinder der Sophiſtik, die von der Dialektik des Zeno weſentlich verſchieden war. Die Dialektik des Zeno war die Kunſt, über philoſophiſche Gegenſtände zu ſprechen, das Für und Wider zu erwägen. Zeno drükte damit das Unbegreifliche aus, das dem Menſchen auch bei der klarſten Erkenntniß doch bei jedem Gegenſtande übrig bleibt, wie jeder geſtehen muß, und betrachtete dieſe Kunſt als eine Vorübung, um die Wahrheit zu finden, die er gar nicht für unzugänglich erklärte. Uebrigens hat er ſeine Kunſt nur bei wenigen Gegenſtänden angewendet und nirgends behauptet, es laſſe ſich über alle Sätze eben ſo viel Für als Wider ſagen. Nirgends hat er ſich auf die Kunſt, täuſchende Trugſchlüſſe zu erfinden, etwas zu gut gethan. Seine Zweifel waren ernſtlich gemeint, und unauflöslich für ihn ſelbſt. Die Sophiſten, welche Plato durchaus nie Dialektiker nennt, erfanden eine Kunſt ganz anderer Art — eine Kunſt, über alles ohne Unterſchied pro und

contra zu ſprechen, alles durch fein erſonnene Trugſchlüſſe zu verwiren, und andere durch verfängliche Fragen und durch liſtige Benuzung ihrer Antworten auf Ungereimtheiten und Widerſprüche hinzuführen, an die ſie nicht gedacht hatten. Sie thaten dieß, um die Menge zu amuſiren, um ſich das Anſehen mächtiger Genies zu geben, um in die Geſellſchaften und an die Tafeln der Reichen und Vornehmen hinzugelaſſen zu werden, und um Geld zu gewinnen. Auf dieſe Aet verbreiteten ſie den Geiſt des Skepticismus mehr und wirkten dadurch mehr auf die Gemüther, als ſonſt kaum jemals geſchehen iſt.

Es war zu erwarten, daß ſie auch gegen die Wahrheit und Gewisheit der menſchlichen Erkenntniß ihre Pfeile richten würden. Sie würden zwar ohne Zweifel auch bereit geweſen ſeyn, ſie aufs ſtärkſte zu vertheidigen, wenn es die Convenienz und ihr eigener Vortheil erfordert hätte, ſo wie ſie in Sparta und Theben die Tugend aufs wärmſte lobprieſen, die ſie in Athen aufs hefftigſte ſchimpften. Aber für menſchliche Gewisheit zu ſprechen, dieß war zu alltäglich. Gewöhnlich glaubt man doch daran und jeder hat eine Idee von Wahrheit in ſich, die er wenigſtens in vielen ſeiner Grundſäze und Meinungen realiſirt glaubt. Aber gegen die menſchliche Gewisheit überhaupt zu Felde zu ziehen — dieß machte Aufſehen, dieß erregte die Aufmerkſamkeit, dieß taugte zu den übrigen Zwecken der Sophiſten. Protagoras griff dieß auf eine ſehr feine Art an. Vorherge-

hergehende Philoſophen hatten immer über den Betrug der Sinne geklagt, Protagoras ſchrieb ihnen durchaus Wahrheit zu. Er behauptete, der Menſch ſelbſt ſei jedesmal der Maasſtab des Wahren, alle Dinge ſeien jederzeit ſo beſchaffen, wie ſie dem Menſchen erſcheinen. Er ſagte: Die Materie iſt in beſtändigem Fluſſe, aber mit ihr verändern ſich auch unſere Sinne beſtändig. Die Gründe aller Sinnenerſcheinungen liegen in der Materie; die Materie kann jederzeit das ſeyn, was ſie jedem Menſchen zu ſeyn ſcheint; die Menſchen aber können nach ihrer verſchiedenen Beſchaffenheit bald ſo, bald anders afficirt werden. Wer ſich in einem natürlichen Zuſtande befindet, empfindet das an der Materie, was denjenigen erſcheinen kann, die ſich in einem ſolchen Zuſtande befinden. Wer ſich aber in einem unnatürlichen Zuſtande befindet, empfindet dasjenige an derſelbigen, was denjenigen erſcheinen kann, die ſich in einem unnatürlichen Zuſtande befinden. Eben ſo iſt es mit den verſchiedenen Altern, mit dem Wachen und Schlafen, und mit jeder beſondern Lage, in der jedesmal der Menſch das an der Materie empfindet, was er an derſelben empfinden kann. Alles, was den Menſchen er-

ſcheint, iſt auch. Was aber keinem Menſchen erſcheint, das exiſtirt gar nicht[133]). Die Wahrheit iſt etwas Relatives[134]). Selbſt der Wahnſinnige iſt ein getreuer Maasſtab deſſen, was ihm im Wahnſinne erſcheint[135]). Man darf die Empfindungen des Einen nicht durch die Empfindungen des Andern richten. Man muß jedem als competenten Richter über das trauen, was ihm in ſeiner Lage als wahr erſcheint[136]). Durch dieſe Behauptung würde eigentlich noch nicht alle Wahrheit und Gewisheit aufgehoben worden ſeyn, wie Ariſtoteles[137]), Sextus[138]) und die meiſte Neuere[139]) behaupten, wenn er nicht zugleich den Unterſchied ſinnlicher Empfindung und Vernunfteinſicht aufgehoben hätte. Indem er neben jenen Behauptungen die Materie in einem beſtändigen Fluſſe annahm

133) Sext. Hyp. I, 23. Plato Cratyl. Diog. IX. p. 662, Ariſtocl. ap. Euſeb. XIV, 20.

134) φησι, των προς τι ειναι την αληθειαν Sext. adv. Math. VII, 60.

135) και ὁ μαινομενος των εν μανια φαινομενων πιστον εστι κριτηριον l. c. 61.

136) l. c. 62. 63.

137) Metaph. X, 6. τουτω δε γινομενω το αυτο συμβαινει και ειναι και μη ειναι και καλον και αγαθον ειναι και τ'αλλα τα κατα τας αντικειμενας φασεις λεγομενα, δια το πολλακις τοιοσδε μεν φαινεσθαι τοδε ειναι καλον τοιοσδε μεν τουναντιον.

138) ὁ δε προειρημενος ανηρ ουτε καθ' αυτο τι ὑπαρχον, ουτε ψευδος απολελοιπε l. c. 64.

139) z. E. Meiners G. 220.

annahm, ſo konnte ja die Materie alle Augenblike eine andere Eigenſchaft annehmen, ja ganz entgegengeſezte Eigenſchaften kurz hintereinander, ſie konnte endlich zu gleicher Zeit dem einen dieſe, dem andern jene Seite, dem einen dieſe, dem andern jene Eigenſchaft darbieten, je nachdem der eine oder der andere ſie aus einem Geſichtspuncte betrachtete, oder Receptivitat für eine Eigenſchaft der Materie hatte. Es konnte alſo in dieſen Fällen immer Uebereinſtimmung zwiſchen den menſchlichen Empfindungen und der Materie, alſo Wahrheit Statt finden. Aber es liegt in dem Menſchen eine Idee von abſoluter Wahrheit, die nothwendig, unabänderlich, ſich immer und überall gleich iſt — es liegen in ihr Ideen von überſinnlichen Gegenſtänden, die nicht empfunden werden können. Wenn nun die Seele, wie Protagoras ſagte, nicht ein Vermögen der Empfindungen[140]) war, und wenn jedem ſeine Empfindungen die Wahrheit ſagten, ſo wurde alle Wahrheit zufällig, ſchwankend, veränderlich; ſo fiel die abſolute Wahrheit gänzlich weg, ſo konnte ein Saz, der auch auf die Materie gar keine Beziehung hatte, izt wahr und einen Augenblik darauf falſch, ja zu gleicher Zeit wahr und falſch ſeyn, wenn er dem einen Subjekte als wahr, dem andern als falſch erſchien.

140) Diog IX. p. 662. ελεγε τε μηδεν ειναι την ψυχην παρα τας αισθησεις και παντα ειναι αληθη.

Protagoras unterſchied ſich von andern Sophiſten auf eine vortheilhafte Art. Dieſe drangen nicht tief ein — ſie declamirten und erſezten durch den Prunk und die Eleganz ihrer Reden, durch das Imponirende ihres Aeußerlichen, durch ihre Menſchenkenntniß und ihre ſich ſchmiegende Accommodationsgabe, das Gewicht der Gründe und den ächtphiloſophiſchen Scharfſinn. Protagoras gieng mit mehr Auswahl zu Werke, und richtete ſeine Aufmerkſamkeit auf die Natur des menſchlichen Erkenntnißvermögens. Er wußte wohl, daß hier für ſeine Kunſt die furchtbarſten Waffen verborgen lagen. Die Sophiſten hatten bloß, um die Macht ihrer Beredſamkeit und die Höhe ihres Verſtandes zu zeigen, es auf ſich genommen, über alles pro und contra zu declamiren, und ihre Redübungen waren Gaukelſpiele philoſophiſcher Charlatans. Protagoras ſtellte zuerſt den Saz auf: es laſſen ſich für Alles entgegengeſezte Gründe anführen[141]). Dieſen Saz aber ſuchte er nicht bloß durch Beiſpiele zu erweiſen, ſondern aus der Natur des menſchlichen Erkenntnißvermögens[142]). Er unterſchied ſich dabei noch von den Pyrrhoniern dadurch, daß er dogmatiſch behauptete, die Materie ſei in beſtändiger Veränderung und der Grund der Erſcheinungen lie-

ge

141) πρωτος εφη δυο λογους ειναι περι παντος πραγματος αντικειμενους αλληλοις· εις ους συνηγαγε, πρωτος τουτο πραξας l. c.

142) αλλα και μεχρι του τουτον τον τροπον· παντων χρημαται μετρον ανθρωπος u. ſ. w. l. c.

ge jedesmal in ihr[143]) — aber er kam dadurch einem conſequenten Skepticismus und namentlich dem Humiſchen, näher, ſo wie er überhaupt weit conſequenter war, als die meiſte Empfindungsphiloſophen älterer und neuerer Zeiten. Protagoras hat auch durch dieſe ſeine Lehren weit daurender auf die philoſophiſche Nachwelt gewirkt, als andere Sophiſten, und ſeine Ausſprüche trugen noch Früchte in den Seelen der Menſchen, als die Lehren der Sophiſten längſt ein Gegenſtand des Abſcheus oder Spotts geweſen waren.

Die andern Sophiſten bekämpften alle Religion mit unerſchrokener Kühnheit, und ſuchten ſie vorzüglich aus ihrem Urſprung verdächtig zu machen. Protagoras pflegte in folgendem Tone von ihr zu ſprechen: „Was die Götter betrift, ſo weiß ich nicht, was ich behaupten ſoll, ob ſie exiſtiren oder nicht exiſtiren? Denn vieles verbietet, es zu wiſſen, einmal die Dunkelheit der Sache und dann das kurze Leben der Menſchen[144])." Dieſe Erklärung zog ihm die Verbannung aus Athen zu; ſeine Bücher wurden allen, die ſie beſaßen, abgenommen, und auf dem Markte verbrannt[145]). Warum traf den beſcheidenern Protagoras ein Loos, das die ver-

143) ἔφασκεν ἐν ὅτι καὶ περὶ τῆς τὴν ὕλην ἑαυτὴν εἶναι καὶ περὶ τῆς τὰς λογὰς τῶν φαινομένων πάντως ἐν αὐτῇ ὑπολαμβάνει, δογματίζει, ἀδήλων ὄντων καὶ ἡμῖν ἐφίκτων. Sext. Hyp. I, 32. p. 56.

144) Diog. l. c.

145) l. c. p. 663.

und Dunkelheiten deſto lebhafter zu fühlen. Sein groſer Geiſt riß ſich alſo von der gewöhnlichen Bahn los und wie durch eine Art von Offenbarung erkannte er in ſich noch als Jüngling den, welchen der Genius des Menſchengeſchlechts dazu beſtimmt habe, die Sophiſten zu ſtürzen, die Denkart und die Sitten ſeiner Mitbürger umzubilden, die Tugend wieder in ihre Rechte einzuſezen, ſie durch Wort und That zu lehren und den höchſten Zweck der Weltweisheit zu beſtimmen. Arm und niedrig, uneigennüzig und beſcheiden, bloß auf ſeine gute Natur und ſeinen höheren leitenden Genius vertrauend trat er unter die Sophiſten, wie Jeſus unter die Phariſäer und Sadducäer hin, und vollendete ſeinen göttlichen Beruf. Sein Tod vollendete den Sieg über Laſter und Irrthum, den er im Leben nicht hatte erhalten können; er gründete ſeine Lehren und ſein Beiſpiel tiefer in den Seelen der Menſchen, als irgend etwas Anders hätte thun können, und bereitete den Untergang ſeiner Feinde, indem ſie ſich ſiegreich wähnten.

Sokrates war der erſte Weltweiſe, der die philoſophiſche Kenntniſſe nach den verſchiedenen Graden ihrer Wichtigkeit unterſchied. Er bemerkte, daß die Natur uns gerade diejenige Kenntniſſe am willigſten und klarſten mittheilt, die uns die nüzlichſten und nothwendigſten ſind, und uns diejenige ſtrenge verſagt, die bloß die Neugierde befriedigen und uns weder beſſer noch glüklicher machen. Er fand alle ältere Weltweiſe auf falſchem Wege. Er

fand

fand ſie am meiſten mit Unterſuchungen beſchäftigt, in welchen der menſchliche Verſtand wenig oder nichts beſtimmen, und in welchen er oft eben ſo viel für einen Saz, als für das Gegentheil deſſelben vorbringen kann, in rebus occultis et ab ipſa natura involutis, wie Cicero aus Gelegenheit des Sokrates ſelbſt ſagt. Die Philoſophie hatte ſich die Entſtehung und Einrichtung des Weltbaus zum Hauptgegenſtande gemacht, ſie flog zum Himmel empor, ehe ſie auf der Erde hatte wandeln lernen; ſie ſpielte mit den Begriffen Raum und Zeit, Bewegung und Ruhe, und verwirrte ſich darüber in unauflösliche Zweifel, ehe ſie dem Menſchen ſein Inneres aufgeſchloſſen und ihn gelehrt hatte, wie er ſein Leben einrichten müſſe. Sokrates fand, unter ſeinen Mitbürgern die wildeſte Zweifelſucht über Gegenſtände verbreitet, welche mit der Ruhe der bürgerlichen Geſellſchaft aufs engſte zuſammenhängen. Wie war zu helfen? Er ergriff ein Mittel, das ſeiner Weisheit würdig war. Er erklärte ſich ſelbſt für einen beſcheidenen Skeptiker [151]) in Anſehung aller Gegenſtände, welche unſre Vernunft überſteigen, er geſtand darinn ſeine Unwiſſenheit — ein Geſtändniß, das deſto mehr Eindruck machen mußte, da er ſelbſt ehemals in allen ſophiſtiſchen Künſten und Wiſſenſchaften wohl erfahren geweſen war; er wußte ſeine Zuhörer durch Fragen und durch die Kunſt, ihnen die in ihrem Verſtande liegende Ideen zu ent-

151) S. Meiners Geſch. II. 374. f.

entwikeln ſelbſt darauf zu leiten, daß wir in ſolchen Unterſuchungen keine hinlängliche Gründe zur Entſcheidung haben; er bejahte darinn nichts und widerlegte die dogmatiſche Behauptungen mit ſo viel Popularität und Natur, mit ſo viel geſundem Verſtande und einem ſo gewandten Geiſte, und wo es Noth war, mit Wiz und Laune, daß er beinahe unwiderſtehlich war. Es war ein Haupttheil ſeiner Ironie, daß er in philoſophiſchen Unterredungen nicht leicht etwas entſcheidend behauptete und ſeine Meinung nicht ſagte, ſondern ſeine Gegner bloß als einer, der ſich belehren laſſen wolle, fragte, und ſie durch ihre eigene Antworten ſo verwirrt machte, daß ſie nicht mehr wußten, was ſie denken ſollten[151]). Dieſe Methode war die allertreffendſte, um die Sophiſten zu bekämpfen. Von der einen Seite beſchämte ſie ihre groſsprecheriſche Vielwiſſerei, von der andern Seite war ſie eine neue Kunſt, die der Sophiſtik entgegengeſezt werden konnte. Dieſe beſcheidene Fragekunſt machte oft wirklich die Sophiſtik mit all ihren glänzenden Waffen und ihren fein ausgeſonnenen Kriegsliſten zu Schanden und zum Gegenſtande des Spottes. Gewöhnlich bediente ſich übrigens Sokrates derſelben nur gegen Sophiſten und in Unterſuchungen, die er für unwichtig, oder über die menſchliche Vernunft erhaben hielt.

Wenn

151) Er ſagt ſelbſt einmal in Platos Menon: ω γαρ απορων αυτος της αλλης ποιω απορειν; αλλα παντως μαλλον απορων ουτω και της αλλης ποιω απορειν

Wenn er auf der einen Seite einen beſcheidenen weiſen Skepticismus bekannte, ſo fixirte er auf der andern Seite die Idee von Pflicht und Alles, was mit der Moralität in Verbindung ſtand, deſto feſter. Für das wichtigſte Studium des Menſchen erklärte er den Menſchen ſelbſt und die Kunſt, froh und rechtſchaffen zu leben. Ueber dieſe Gegenſtände und die damit in Verbindung ſtehende Gotteslehre ſprach er mit einer Zuverſicht, mit einer Klarheit, mit einer ſo erhabenen Simplicität, daß man ihm kaum widerſtehen konnte. Es gibt überhaupt keine beſſere Methode, den Skeptiker, wenn er anders nicht unheilbar krank iſt, zu bekehren, als von der Moral, von dem Begriffe eines ehrlichen und rechtſchaffenen Mannes mit ihm auszugehen, ihm ſeinen Skepticismus über das Uebrige zu laſſen, ihn auf die Thatſachen des moraliſchen Bewußtſeyns aufmerkſam zu machen und ihm ſo ſimpel und populär als möglich zu zeigen, wie ſie mit andern Wahrheiten und mit ſeiner eignen Handlungsart zuſammenhängen. Auf dieſem Wege arbeitete auch Sokrates der Zweifelſucht und der Sittenverdorbenheit ſeines Zeitalters entgegen. Dogmatiſch in Moral und moraliſcher Gotteslehre, ſkeptiſch in den theoretiſchen Beſtimmungen, welche den Hauptinhalt der ältern Philoſophie ausmachten, konnte er ſeinen Zweck am ſicherſten erreichen. Wenn er ſelbſt zuweilen in moraliſchen Dingen zweifelhaft ſprach und ſeine Unwiſſenheit bekannte, wenn er in Platos Menon einmal ſagt, er wiſſe nicht, was die Tu-

gend

gend sei, wenn ihn Sextus sagen läßt, er seie sich selbst etwas Unerforschliches, so gehört dieß entweder zu seiner Ironie, oder enthält es das wahre und aufrichtige Geständniß, daß dem Menschen bei aller Klarheit der Aussprüche der praktischen Vernunft das Sittengesez etwas Unerklärliches sei, und daß er sich selbst nur sehr wenig kenne.

Sokrates hoffte selbst nicht, während seines Lebens den Zweck zu erreichen, den er sich bei seinen Lehren vorgesezt hatte — das Verderbniß der Sitten war zu groß und der Peloponnesische Krieg ließ den Gemüthern die Ruhe nicht, die dazu erfordert wurde. Aber er hoffte in den Seelen seiner Schüler fortzuleben und einen Saamen für die Nachwelt ausgestreut zu haben. Diese Hoffnung betrog ihn nicht — nur daß der Saamen Früchte von verschiedenem Werthe trug und daß manche seiner Aussprüche von seinen Schülern misdeutet wurden.

Der Geist der Sophisten wirkte immer noch neben der bessern Lehre fort — er konnte nicht auf einmal ausgelöscht werden. Zudem hat sich Sokrates einer gewissen Art von Dialektik bedient, die mit der Sophistik wenigstens verwandt war, und die in den Händen desjenigen, der sein Genie und sein Talent des Ausdruks nicht besaß, leicht wieder zur Sophistik werden konnte. Es kam noch hinzu, daß Sokrates wirklich manche Fragen von der Philosophie ausgeschlossen oder sich gar nicht darüber erklärt hatte, die sich doch dem Nachdenken immer wieder aufdrangen, die gar nicht über den menschlichen

lichen Verſtand erhaben zu ſeyn ſchienen, und für welche einmal der Unterſuchungsgeiſt rege geworden war. Selbſt der gemäßigte Skepticismus des Sokrates konnte Früchte tragen, die er ſich gar nicht zum Zwecke geſezt hatte. Man konnte ihn misverſtehen, man konnte ihn weiter ausdehnen oder mehr einſchränken, als er gethan hatte, und dieß war ſogar wahrſcheinlich, wenn man bedenkt, daß nur wenige Menſchen das feine Gefühl für das Wahrhaft-Intereſſante, Gute und Schöne, und dieſen edlen Geiſt der wahren Beſcheidenheit und Mäßigung beſizen, wodurch Sokrates ſich ausgezeichnet hatte. Wenn man zu dieſen Urſachen noch den Hang der meiſten Anhänger philoſophiſcher Schulen hinzuſetzt, ſich durch irgend etwas Neues von ihren Lehrern zu unterſcheiden, ſo läßt ſich wohl erklären, wie die Euklide und Phädo, die Menedeme und Ariſtippe, die Antiſthenes und Platone aus der Schule des Sokrates hervorgehen konnten. Die eine näherten ſich wieder mehr den alten Phyſikern und Sophiſten, die andere übertrieben die Moral des Sokrates, und noch andere überließen ſich ſpeculativen Dichtungen — alle machten die Frage von der Wahrheit wieder zum Gegenſtande einer beſondern und ernſteren Unterſuchung. Keiner von den nächſten Schülern des Sokrates verließ die Sokratiſche Lehre und Lehrart gänzlich.

gend sei, wenn ihn Sextus sagen läßt, er seie sich selbst etwas Unerforschliches, so gehört dieß entweder zu seiner Ironie, oder enthält es das wahre und aufrichtige Geständniß, daß dem Menschen bei aller Klarheit der Aussprüche der praktischen Vernunft das Sittengesez etwas Unerklärliches sei, und daß er sich selbst nur sehr wenig kenne.

Sokrates hoffte selbst nicht, während seines Lebens den Zweck zu erreichen, den er sich bei seinen Lehren vorgesezt hatte — das Verderbniß der Sitten war zu groß und der Peloponnesische Krieg ließ den Gemüthern die Ruhe nicht, die dazu erfordert wurde. Aber er hoffte in den Seelen seiner Schüler fortzuleben und einen Saamen für die Nachwelt ausgestreut zu haben. Diese Hoffnung betrog ihn nicht — nur daß der Saamen Früchte von verschiedenem Werthe trug und daß manche seiner Aussprüche von seinen Schülern misdeutet wurden.

Der Geist der Sophisten wirkte immer noch neben der bessern Lehre fort — er konnte nicht auf einmal ausgelöscht werden. Zudem hat sich Sokrates einer gewissen Art von Dialektik bedient, die mit der Sophistik wenigstens verwandt war, und die in den Händen desjenigen, der sein Genie und sein Talent des Ausdruks nicht besaß, leicht wieder zur Sophistik werden konnte. Es kam noch hinzu, daß Sokrates wirklich manche Fragen von der Philosophie ausgeschlossen oder sich gar nicht darüber erklärt hatte, die sich doch dem Nachdenken immer wieder aufdrangen, die gar nicht über den menschlichen

lichen Verſtand erhaben zu ſeyn ſchienen, und für welche einmal der Unterſuchungsgeiſt rege geworden war. Selbſt der gemäßigte Skepticismus des Sokrates konnte Früchte tragen, die er ſich gar nicht zum Zwecke geſezt hatte. Man konnte ihn misverſtehen, man konnte ihn weiter ausdehnen oder mehr einſchränken, als er gethan hatte, und dieß war ſogar wahrſcheinlich, wenn man bedenkt, daß nur wenige Menſchen das feine Gefühl für das Wahrhaft-Intereſſante, Gute und Schöne, und dieſen edlen Geiſt der wahren Beſcheidenheit und Mäßigung beſizen, wodurch Sokrates ſich ausgezeichnet hatte. Wenn man zu dieſen Urſachen noch den Hang der meiſten Anhänger philoſophiſcher Schulen hinzuſetzt, ſich durch irgend etwas Neues von ihren Lehrern zu unterſcheiden, ſo läßt ſich wohl erklären, wie die Euklide und Phädo, die Menedeme und Ariſtippe, die Antiſthenes und Platone aus der Schule des Sokrates hervorgehen konnten. Die eine näherten ſich wieder mehr den alten Phyſikern und Sophiſten, die andere übertrieben die Moral des Sokrates, und noch andere überließen ſich ſpeculativen Dichtungen — alle machten die Frage von der Wahrheit wieder zum Gegenſtande einer beſondern und ernſteren Unterſuchung. Keiner von den nächſten Schülern des Sokrates verließ die Sokratiſche Lehre und Lehrart gänzlich.

Euklides von Megara und seine Schüler.

Euklides von Megara war einer der wärmsten Verehrer des Sokrates gewesen, und scheint sich Vieles von seinem moralischen Charakter zu eigen gemacht zu haben[153]). Sein Studium der Schriften des Parmenides scheint ihn vorzüglich bewogen zu haben, über Sokrates Lehren hinauszugehen, und vorerst eine Vereinigung zwischen ihnen und den Philosophemen älterer Weisen zu versuchen. Er wurde dadurch weiter getrieben, als er wollte, und wich in so manchen Punkten von seinem verehrten Lehrer ab, daß man ihn als den Stifter einer neuen Schule, der Megarischen betrachtete, die in der Folge den Namen der eristischen, der Streitschule erhielt. Sie erhielt diesen, wie auch den Namen der dialektischen deswegen, weil diese Philosophen ihre Weisheit sowohl mündlich als schriftlich in Fragen und Antworten vortrugen. Euklides wich von der Gewohnheit des Sokrates, Lehren durch Beispiele und Gleichnisse zu erläutern ab, weil er glaubte, daß diese nichts beweisen, aber machte, so wie Sokrates, das höchste Gut des Menschen zum Hauptgegenstand seiner Untersuchungen; er behauptete, es könne nur Eines seyn und es werde auch unter den verschiedenen Namen, mit welchen es benannt

153) Gell. VI, 10. Plutarch. de fratern. amor. T. II. opp. p. 489. Rualdi.

nannt werde, eigentlich nur Eines und daſſelbige gemeint[154]). Id bonum ſolum eſſe, quod eſſet unum et ſimile et idem et ſemper[155]) — dieß war ſein in der That richtiger und vortreflicher Grundſaz. Er lehrte, daß alles gut wäre und daß es kein Uebel gebe[156]). Er diſputirte in lauter Concluſionen[157]). Dieſe lebhafte und raſche Art zu diſputiren hat ihn wohl mehr zum Stifter einer neuen Schule gemacht, als ſeine Abweichung vom Sokrates. Er übte ſeine Schüler in derſelben und verbreitete dadurch einen Geiſt des Streitens unter ihnen

154) Alle dieſe Züge ſind aus Diogenis Euklides.

155) Cic. Luc. 4.

156) τα δ' αντικειμενα τη αγαθω ανηρει, μη ειναι φασκων Diog. II. p. 159. Wahrſcheinlich wollte Euklides ſagen, was auch viele neuere Philoſophen behauptet haben, daß alles Uebel bloß ſcheinbar, daß es eine bloße Privation, alſo bloß ein geringeres Gut ſei.

157) l. c. Ταις τε αποδειξεσιν ενιτατο, ω κατα λημματα, αλλα κατ' επιφορεαν. Der Sinn dieſer Stelle iſt oft misverſtanden worden. Gaſſendi, welchem auch Bayle Dict. Art. Euclide Not. C. folgt, hat ſie am beſten erklärt, de Logic. C. 3 „Duo fere ſolum novimus ex Laertio, unum quod ſoleret Euclides caeterorum demonſtrationes non ſumptionibus oppugnare, ſed concluſionibus duntaxat, nimirum quaſi conſequutiones forent ſatis perſpicuae, illationes congerebat, Ergo, Ergo, Ergo; quae arguendi ratio, quaſi reſpirare non ſinens, eſt omnium urgentiſſima, quare et cum hoc modo foret inſtans, premens et vehemens, notatus fuit a Timone quaſi quandam litigii ſeu contentionis rabiem λυσσαν εριδμυ, Megaricis inſpiraviſſet — Dieſe Art zu ſtreiten mußte dem Diſputiren viel Lebhaftigkeit und Feuer geben, und diejenigen, die einen Saz behaupteten, leicht in Verlegenheit bringen.

ihnen, der ſie nach und wieder zur Sophiſtik zurück führte. Dem Euklides ſelbſt aber thut man Unrecht, wenn man ihn des Abfalls vom Sokratismus beſchuldigt. In den, freilich dürftigen, Nachrichten der Alten von ſeinen Meinungen liegt wenigſtens kein Grund dazu und es iſt ungerecht, wenn man ihm zur Laſt legt, was bloß ſeine Schüler gethan haben. Eubulides, einer ſeiner berühmteſten Schüler wurde der Erfinder von 7 Sophismen, die ſelbſt zum Theil für einen Chryſippus unauflöslich waren. Sie heißen: der Lügner, der Betrüger, die Elektra, der Verhüllte, der Sorites, der Gehörnte, der Kahle[158]). Wir wollen nur den erſten und lezten erläutern. Bei dem erſten ſezte man eine Perſon voraus, die ſagte: ich lüge, und dann ſchloß man daraus, daß ſie die Wahrheit ſagte, — ſie lüge, und daraus, daß ſie log — ſie ſage die Wahrheit. Si dicis, te mentiri, verumque dicis, mentiris: dicis autem te mentiri, verumque dicis, mentiris igitur[159]). Epimenides aus Creta hatte geſagt: Alle Kreter ſind Lügner. Er hat alſo gelogen, indem er dieß geſagt hat, die Kreter ſind folglich keine Lügner, ſondern glaubwürdig, man muß alſo auch dem Ausſpruch des Epimenides glauben, alſo ſind alle Kreter Lüg-

158) Gaſſendi l. c. hat ſie alle gut erläutert. Sie heißen bei Diogenes: ψευδομενος, διαλανθανων, Ηλεκτρα, εγκεκαλυμμενος, σωρειτης, κερατινης, φαλακρος p. 160.

159) Cic. Luc. 28. 29.

lügner. Aristoteles selbst schüttelte bei diesem Sophisma; er erklärte es für sehr schwer aufzulösen, und machte zugleich die richtige Bemerkung daß solche Sophismen die Seele in den eigentlichen Zustand des Zweifels versezen, indem sie sich dadurch gebunden fühle, und weder vorwärts noch rückwärts könne, weil sie sich bei dem Trugschlusse nicht befriedigen, und ihn doch auch nicht auflösen könne [160]). Der Kahle war eine Art von Sorites. Man fragte: Wie viele Haare man einem Menschen ausreißen müsse, um ihn kahl zu machen? Eins? Zwei? Drei? — Die Zahl ist noch nicht hinlänglich. — Vier? Fünf? Sechs? ꝛc. — Jze ist es genug. — Also mußt du gestehen, daß der Unterschied zwischen einem Kahlen und Nicht-Kahlen in Einem Haare besteht. In solche unnüze Sophistereien hatten sich angebliche Schüler des Sokrates bereits wieder verloren. Die Streitsucht wurde immer heftiger und immer weiter ausgedehnt. — Das Zeitalter der Sophisten drohte wieder zu kommen. Die Eristiker verwirrten und verdunkelten alle Säze, und warfen Zweifel in die Seelen ihrer Zuhörer und Leser, die sie sich nicht zu lösen wußten. Der einzige Unterschied zwischen ihnen und den Sophisten scheint noch der gewesen zu seyn, daß sie nicht aus Gewinnsucht, nicht bloß zum Vergnügen, sondern im Ernste ihre

160) Ethicor. Nicomach. VII, 3. Opp. T. II. p. 50. Casaub.

gut nicht noch von andern Gegenſtänden z. E. von Speiſen, Arzneien ausgeſagt werden[164]). Dieſe Subtilitäten, ſo geringfügig ſie ſcheinen, ſind nicht geradezu zu verachten. Stilpo hier an die Natur der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile, die für die ganze Philoſophie von ſo großer Wichtigkeit iſt, und es lag allerdings ein Verdienſt darinn, die Sache wenigſtens in Anregung gebracht zu haben. Er ſelbſt konnte ſich aus dieſer Schwierigkeit nicht loswikeln, ſo leicht es uns izt auch ſcheinen mag, ſie aufzulöſen. Er verwarf alſo die Realität der allgemeinen Begriffe, wodurch allerdings, wie Colotes behauptete, das ganze menſchliche Leben hätte umgekehrt werden müſſen. Die ganze Sprache war dadurch bedroht und, wenn Stilpo Recht gehabt hätte, ſo müßten wir entweder ſchweigen, oder könnten uns nur auf eine höchſt lächerliche Art ausdrücken[165]). Was Stilpo gegen die Religion ſagte und ihm den Namen eines Atheiſten zuzog, waren gerechte Spötterein über die Nationalreligion[166]). Plutarch legte ihm das Lob eines rechtſchaffenen Mannes bei, der ſich um Vaterland, Freunde und Könige, die ihn ſuchten, verdient gemacht und

164) Plut. l. c. Ει μεν γαρ ταυτον εστι τω ανθρωπω το αγαθον, και το ιππω το τρεχειν, πως και σιτια και φαρμακα το αγαθον; και νη Δια παλιν λεοντος και πυρος το τρεχειν; κατηγορημενου δ' ετερου, ουκ ορθως ανθρωπον αγαθον και ιππον τρεχειν λεγομεν —

165) Vergl. Bayle Art. Stilpon, Not. H.

166) S. Bayle Not. D.

und mit einer erhabenen Gesinnung Sanftmuth und gemäßigte Leidenschaften verbunden habe[167]).

Phädo wird von den Alten für den Stifter der Elischen, Menedemus für den Stifter der Eretrischen Schule ausgegeben. Es ist umsonst, Verschiedenheiten zwischen ihnen und den Megarischen Lehren auffinden zu wollen. Ich glaube daher, daß sie bloß wegen der Verschiedenheit ihres Vaterlandes, nicht wegen der Verschiedenheit ihrer Lehren für Stifter besonderer Schulen ausgegeben werden, welches überhaupt im Alterthum öfter, als man gewöhnlich glaubt, der Fall gewesen zu seyn scheint. Sie stimmten ganz mit den Megarischen Philosophen in gewissen Abweichungen vom Sokratismus überein, aber da sie diese Schule in andern Gegenden fortpflanzten, so erhielt die Reihe ihrer Schüler einen eigenen Namen.

Aristipp.

Aristipp, ein sehr genievoller Schüler des Sokrates, blieb seinem großen Meister getreuer. Wie er, machte er die Moral zum Hauptgegenstande der Philosophie[168]). Wie er, lehrte er eine edle Unabhängigkeit von der Gewalt der Leidenschaften und von äußerlichen zufälligen Gütern

— sibi res non se rebus subjungere —

wie er, respektirte er öffentlich eingeführte Religionen und Gesetze. Er maß den Werth alles Wissens und

167) l. c.

168) Diog. II. p. 149. Athen. XII, 11.

Handelns nach dem Maaße von Glükſeeligkeit ab, der dadurch befördert würde — gleichfalls eine Sokratiſche Lehre — nur daß Ariſtipp der Tugend keinen von ihren angenehmen Folgen unabhängigen Werth zugeſtand. Uebrigens führte er das ganze Glükſeeligkeitsſyſtem aufs conſequenteſte und mit der gröſten Ehrlichkeit aus, als eine Lehre der Klugheit und des feineren Eigennuzes — er handelte aber, wie alle rechtſchaffene Menſchen, die dieſem Syſteme anhängen, oft aus Principien, die nicht in demſelben liegen [169]). Es iſt demnach ungerecht, ihn zu beſchuldigen, daß er die Sittenlehre der Sophiſten wieder emporgebracht habe. Wo hat Ariſtipp die Tugend verſpottet? Wo hat er dem Laſter eine Schuzrede gehalten? Wo hat er jene für Schwachheit, dieſes für die wahre Stärke ausgegeben? Wo hat er den Gehorſam gegen die bürgerliche Geſeze zu untergraben geſucht? Seine Glükſeeligkeitslehre führte ihn groſentheils in Anſehung der äußern Geſezmäſigkeit der Handlungen auf eben die Reſultate, auf welche die reine Vernunftmoral führt, nur die moraliſche Geſinnung und ein vollſtändiges, feſtes Syſtem von Pflichten konnte er daraus nicht herleiten. Seinen moraliſchen Grundſäzen aber blieb er getreu. Die Sophiſten hatten eigentlich gar keine Moral, ſondern ſuchten alle Moral zu zerſtören,

169) Man ſehe die vielen edlen Züge aus ſeinem Leben, welche Diogenes in ſeinem Ariſtippus anführt, auch Barthelemy Voyage du jeune Anacharſis. Ch. 32.

ren, und, wo ſie noch für dieſelbe ſprachen, da geſchah es bloß, um zu gefallen, oder um zu zeigen, daß ſich ohngefähr eben ſo viel dafür, als dagegen ſagen laſſe. Das Lezte war faſt noch gefährlicher, als der offene Krieg gegen die Tugend. Was Ariſtipps Schüler, was die Theodore und Evemere gethan haben, dieß kann ihm nicht zur Laſt gelegt werden.

Ueber Wahrheit und Gewisheit hatten Ariſtipp und die übrigen Cyrenaiker Grundſäze, die gemacht haben, daß ſie im Alterthum von verſchiedenen den Skeptikern beigezählt wurden [170]). Sie behaupteten, daß allein die Empfindungen begreiflich ſeien, daß wir allein von unſern Empfindungen, nicht aber von den Gegenſtänden, durch welche ſie vielleicht hervorgebracht werden, urtheilen können, daß die Gegenſtände, ihre Natur, ihre Eigenſchaften etwas ganz Unbegreifliches für uns ſeien, daß ſelbſt die Empfindungen, die von den Menſchen mit denſelbigen Namen benannt werden, vielleicht ganz verſchiedene Empfindungen ſeien, daß alſo nur jeder von ſeiner Empfindung gewiß ſeyn könne, und daß man nicht einmal wiſſen könne, ob etwas anders, als Empfindungen, exiſtire [171]). Man wird hier den Einfluß von Protagoras Lehre nicht verkennen

170) Sext. Pyrrh. Hyp. I. 31.

171) Sextus l. c. adv. Math. VII, 53. οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης φιλόσοφοι μόνα φασὶν ὑπάρχειν τὰ πάθη, ἄλλο δὲ μηδέν — VII, 190 — 198. Cic. Luc. 7. In ſolo ſenſu doloris aut voluptatis putant veri eſſe judicium, quia ſentitur.

und zugleich bemerken, wie dieſe Behauptungen mit der Sittenlehre Ariſtipps zuſammenhiengen. Sextus bemerkt übrigens den Unterſchied zwiſchen Skeptikern und Cyrenaikern ganz richtig. Jene machten eine vollkommene Gemüthsruhe zum höchſten Zwek des Menſchen — dieſe die angenehme Empfindungen und einen ſanften Kizel[172]. Jene hielten in Anſehung äußerlicher Objekte alles Urtheil zurük — dieſe behaupteten dogmatiſch, ſie haben eine ganz unbegreifliche Natur[173]. Uebrigens gibt Sextus ſelbſt eben dadurch, daß er nur dieſe Unterſchiede bemerkt, zu verſtehen, wie nahe die Cyrenaiſche Lehren mit der Skepſis verwandt ſeien. Man hat dieß in ältern Zeiten weit deutlicher bemerkt, als in neuern Zeiten bei den Behauptungen eines Helvetius, Condillac u. a., bei welchen es am Ende ganz darauf hinaus kömmt, daß alle Seelenwirkungen Empfindungen ſeien.

Plato.

Plato iſt derjenige Schüler des großen Sokrates geworden, der am weiteſten wirkte, der ſeinen Kampf gegen die Sophiſten aufs glüklichſte fortſezte, der ſeine Ideen in die lieblichſte und edelſte Dichtungen ausſpann und mit neuen bereicherte, der endlich die Philoſophie in einer ſo harmoniſchen, himmliſch-reinen, bezaubernden Sprache reden ließ,

172) την λειαν της σαρκος κινησιν. Sext. P. H. I, 31.
173) l. c.

ließ, als vorher noch nicht geschehen war. In dem Alterthum wurde er von einigen für einen Dogmatiker, von andern für einen Skeptiker, von noch andern für dogmatisch in gewissen Puncten und für skeptisch in andern gehalten[174]). Es läßt sich erklären, wie diese Verschiedenheit der Meinungen über seine Denkart entstehen konnte. Der Ton der Unwissenheit und des Zweifels, in welchem Plato seinen Lehrer Sokrates oft in seinen Dialogen sprechen läßt, konnte leicht auf den Gedanken leiten, daß Plato selbst ein Skeptiker sei. Verschiedene Platonische Dialogen sind bloß Darstellungen der Manier, in welcher Sokrates mit den Sophisten zu reden pflegte. In einigen wird bloß die Lehre und Methode der Sophisten nachgeahmt, um sie lächerlich zu machen. In vielen wird nichts bestimmt entschieden, sondern alles problematisch gelassen. In andern erklärt Plato offenbar durch den Mund eines Sokrates, eines Timäus oder eines andern seine eigene Grundsätze fest und bestimmt[175]).

Wer

174) Sext. P. H. I, 33.

175) Schon im Alterthum theilte man seine Schriften in gymnastische und agonistische ein. Jene waren solche, in welchen bloß zur Uebung oder im Scherze über etwas disputirt wurde, diese waren solche, in welchen im Ernste eine Meinung Plato's vertheidigt wurde. Auf diese Eintheilung bezieht sich auch die Stelle des Sextus: εν μεν γαρ τοις γυμνασικοις φασι λογοις, ενθα ὁ Σωκρατης εισαγεται ητοι παιζων προς τινας η αγωνιζομενος προς σοφιστας γυμνασικον τε και αποφηματικον φασιν εχειν αυτην χαρακτηρα· δογματικον δε ενθα σπουδαζων, φησιν ητοι δια Σωκρατους η Τιμαιου η τινος των τοιουτων —

Eine

Wer dieſe verſchiedene Gattungen der Platoniſchen Dialogen nicht genau von einander unterſchied, der konnte leicht glauben, entweder daß Plato gar keine beſtimmte Meinung gehabt habe und ſeine Leſer nur irre machen wolle, oder daß er in einem dogmatiſch, in einigen ſkeptiſch geweſen ſei. Das lezte iſt aber ohne

Eine etwas verſchiedene und detaillirtere Eintheilung hat Diogenes von Laerte III. p. 215 ff. Platos Vortrag, ſagt er, iſt

I. entweder erzählend und belehrend ἀπαγγελτικος, und dieſer
1. theoretiſch θεωρηματικος
a. phyſiſch φυσικος, wie im Timäus
b. logiſch λογικος — Politicus, Cratylus, Parmenides, Sophiſta
2. praktiſch πρακτικος
a. ethiſch ἠθικος — die Apologie, Krito, Phädo, Phädrus, Symposium, Menexenus, Klitophon, Briefe, Philebus, Hipparchus, Anteraſta
b. politiſch πολιτικος — die Geſeze, Minos, Epinomis, Atlanticus.

II. unterſuchend ζητητικος
1. übend γυμνασικος
a. der Anfänger μαιευτικος — die Alcibiade, Theages, Lyſis, Laches
b. der geübtern πειραστικος — Euthyphron, Meno, Jon, Charmides, Theätetus.
2. agoniſtiſch, ſtreitend ἀγωνιστικος
a. beweiſend ἐνδεικτικος
b. ermahnend ἀναγκαστικος — Euthydemus, die Hippias, Gorgias.

Dieſe Eintheilung enthält ſehr viel Richtiges. Sie iſt des Diogenes eigenes Werk, und er hat ſie an die Stelle einer ältern in erzählende, dramatiſche und vermiſchte geſezt S. 216.

ohne Anſtand die richtige Beſtimmung[176]). Plato's Lehre von den Ideen, von Vorſehung, vom Werthe der Tugend ꝛc. ſind vollkommen dogmatiſch. Aber in verſchiedenen andern weniger wichtigen Materien, war er, wie Sokrates, ſkeptiſch. Manche Säze, welche die Phyſiker und Sophiſten mit großer Zuverſicht behauptet hatten, behandelte er bloß dialektiſch, als ſolche, über die ſich nichts Gewiſſes beſtimmen laſſe. Bei verſchiedenen ſeiner Dialogen ſcheint er entweder abſichtlich den Leſer zweifelhaft machen oder bloß Proben dialektiſcher Kunſt aufſtellen zu wollen. So im Euthyphron, Charmides, Hipparchus, Lyſis, Menon ꝛc. — Es läßt ſich daher auch erklären, wie aus der Akademie ſich in der Folge der Zeit der vollendetſte Skepticismus entwikeln konnte.

Plato verdient hier wegen ſeiner Ideenlehre und wegen ſeiner Bekämpfung des Skepticismus der Sophiſten unſre Aufmerkſamkeit.

Seine Ideenlehre, richtig verſtanden, iſt eine ganz neue Entdeckung, die auf immer merkwür-

dig

176) So urtheilt auch Diogenes l. c. §. 9. S. 217. „Er ſagt, es wäre ein großer Streit darüber, ob Plato Dogmatiker ſei oder nicht? Plato erkläre ſich beſtimmt über das, was er deutlich begriffen habe, das Falſche widerlege er, über das Undeutliche halte er ſein Urtheil zurük. Tennemann Syſtem der platoniſch. Philoſophie Th. I. erklärt den Plato deswegen für einen Dogmatiker, weil er ohne vorhergegangene Kritik des Erkenntnißvermögens Manches dogmatiſch feſtgeſezt habe. Kritik des Erkenntnißvermögens kann man dem Plato nicht abſprechen, wiewohl ſeine Kritik freilich mangelhaft war.

dig in den Schickſalen der Philoſophie bleibt und die Frage von der objectiven Wahrheit ganz nahe betraf. Schon vor Plato waren ſinnliche Vorſtellungen von Begriffen des Verſtandes unterſchieden und die erſte für trüglich, die lezte für glaubwürdig erklärt worden. Aber dieß war nur im Allgemeinen und unbeſtimmt geſchehen. Plato wurde ohnezweifel durch die Lehren der Sophiſten und Eriſtiker veranlaßt, die Grenzen zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit beſtimmter zu ziehen, und jener eine gewiſſe Kraft, die Wahrheit anzuſchauen und die reine Erkenntniſſe aus ſich ſelbſt zu ſchöpfen, zuzuſchreiben. Plato wurde auf die Ideale von Wahrheit und Vollkommenheit aufmerkſam, die in unſrer Vernunft liegen, er fand, daß nur dieſe Ideen durchgängig beſtimmt wären und daß Alles nur in dem Maaße unſern Beifall und unſer Wohlgefallen erhalte, als es ſich dieſen Idealen mehr oder weniger nähere. Er behauptete alſo, daß in dem Verſtande des Schöpfers Ideen von Wahrheit, Schönheit, Vollkommenheit exiſtirten, von welchen die Gegenſtände nur mehr oder minder vollkommene Abdrüke wären. Nur in dieſen Ideen war das Unwandelbare, das Nothwendige enthalten. Die Körper enthielten nur inſofern etwas Reelles, als ſie ſich dieſen Ideen näherten, alles übrige in denſelben wäre leerer Schein; inſofern ſie zufällig, veränderlich, in einem beſtändigen Fluſſe wären, können wir gar keine gewiſſe Erkenntniß von ihnen haben, nur inſofern ſie Spuren von der höchſten

Voll-

Vollkommenheit an ſich trägen, ſeien ſie wirkliche Gegenſtände unſrer Erkenntniß. Der von aller Erfahrung unabhängigen menſchlichen Vernunft ſchrieb Plato ein Vermögen zu, jene Ideen, jene Urbilder von Wahrheit und Vollkommenheit in dem göttlichen Verſtande anzuſchauen. Hier ſcheint er ſich allerdings etwas Myſtiſches, oder wenigſtens etwas Unerklärliches vorgeſtellt zu haben. Die Seelen waren göttlichen Urſprungs und kraft ihrer Abſtammung hatten ſie die Ideale des göttlichen Verſtandes ehemals, ehe ſie von den Körpern Beſiz nahmen, angeſchaut. Ihre Blicke in das Reich der Wahrheit waren izt nur Erinnerungen aus jenem vorhergehenden höhern Zuſtande. Je mehr ſich die Seele jenem Zuſtande wieder näherte und ſich vom Einfluſſe des Körpers befreite, deſto freier und reiner ſchaute ſie die Wahrheit an. Vielleicht wollte aber auch Plato mit dieſer nur das ausdrüken, daß es unerklärlich ſei, wie in uns als entſtandenen und zufälligen Weſen reine Vernunftbegriffe exiſtiren können — daß man ſich aber die Sache auf die beſchriebene Art etwa vorſtellig machen könne. Plato entdekte eine neue Welt, eine idealiſche, in der die Wahrheit allein zu Hauſe ſei. Alle wahren Erkenntniſſe ſchöpfte die Vernunft nach ſeiner Behauptung aus ſich ſelbſt. Alle ſinnliche Empfindung und Vorſtellungen trogen, ſelbſt das Wahre, das wir an den Körpern wahrnehmen, kam nicht eigentlich von den Körpern ſelbſt, ſondern aus der Vernunft — ſie wurde durch ſinnliche Erſcheinungen nur daran erinnert

nert und ſchaute an dem Wahren, Schönen und Guten, das ihr die Körper darbieten, nur ſich ſelbſt an. Die Begriffe vom Abſolut-Wahren, -Guten und -Schönen ſind nicht ſinnlicher Abkunft — die ganze Sinnenwelt bietet uns nichts dar, das ſie ausfüllen könnte — ſie ſind von überſinnlichem, göttlichem Urſprunge. Es gibt nur eine Wiſſenſchaft, die unwandelbar, ewig, nothwendig, untrüglich, in ſich ſelbſt unauflöslich zuſammenhängend iſt — die Wiſſenſchaft der reinen Vernunfterkenntniſſe. Selbſt die Mathematik kommt ihr nicht an Würde gleich weil ſie ohne ſinnliche Gegenſtände ohne alle Bedeutung iſt[177]). Jenen Ideen ſchrieb Plato eine objective Wahrheit zu. Er glaubte, daß ihnen gewiſſe wirkliche Gegenſtände entſprechen, ſo weit es nämlich die Natur der Sache erlaubt. Er glaubte alſo, daß die reine Vernunft das Daſeyn eines Gottes realiſiren könne; auch den Ideen von Tugend, von Schönheit ſchrieb er objective Realität zu, er erklärte ſie für allgemein gültig, aber er verwandelte ſie nicht in Subſtanzen[178]), wie ſich verſchiedene Ausleger des Plato eingebildet haben, die entweder dem Plato zu wenig Verſtand zutrauten oder ſelbſt

ſeine

177) Ich will die Platoniſche Stellen, aus welchen diſe Darſtellung abſtrahirt iſt, hier nicht abſchreiben, da ſie ſchon von verſchiedenen Schriftſtellern geſammelt ſind; ſ. die Schriftſteller, die Tennemann Syſt. d. plat. Phil. I. S. XXVI. ff. der Einleitung angeführt hat.

178) S. Meiners Geſch. II. 219 ff. 801 ff. Platoniſche Philoſopheme über den göttl. Verſtand von T. in Paulus Memorabilien S. 34. ff.

ſeine Schriften mit zu wenig Verſtand erklärt haben. Er ſprach freilich von jenen Ideen zuweilen, wie von Subſtanzen, aber dieß gehört bloß zur Vorſtellungsart, wie ſo manches andere in ſeinen Schriften.

So ward alſo Plato der Urheber einer Theorie, die in der Folge immer viele warme Freunde gefunden hat, und mit der auch die kritiſche Philoſophie in einer deutlichen Verwandſchaft ſteht. Er wurde der vornehmſte Philoſoph des Intellectuellen, ſo wie Epikur der Sinnlichkeit; und dieſer Unterſchied der Schulen hat ſich lange ununterbrochen erhalten. Die Senſualphiloſophen behaupteten, in den Gegenſtänden der Sinne ſei allein Wirklichkeit, alles übrige ſei Einbildung; die Intellectualphiloſophen ſagten dagegen: in den Sinnen iſt nichts, als Schein, nur der Verſtand erkennt das Wahre. Darum ſtritten aber die erſteren den Verſtandesbegriffen doch eben nicht Realität ab, ſie war aber bei ihnen nur logiſch, bei andern aber myſtiſch. Jene räumten intellectuelle Begriffe ein, aber nahmen bloß ſenſible Gegenſtände an. Dieſe verlangten, daß die wahren Gegenſtände bloß intelligibel wären, und behaupteten eine Anſchauung durch den von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur verwirrten reinen Verſtand. So wie Plato dem Epikur in Anſehung des Gegenſtands der Vernunfterkenntniſſe entgegenſteht, ſo ſteht er dem Ariſtoteles

Anſehung des Urſprungs derſelben entgegen. Ariſtoteles leitete ſie aus der Erfahrung ab, Plato ſuchte unabhängig von ihr ihre Quelle in der Vernunft. Jener kann als das Haupt der Empiriſten, dieſer als das Haupt der Noologiſten betrachtet werden[179]). Dieſe Bemerkungen bahnen uns den Weg zu einigen Betrachtungen über Ariſtoteles und Epikurs Philoſophie, inſofern ſie zur Geſchichte des Skepticismus gehört. Ehe wir aber den Plato verlaſſen, müſſen wir noch etwas von ſeinem Theätetus hinzuſezen, weil dieſer zur Beſtreitung des Skepticismus des Protagoras beſtimmt zu ſeyn ſcheint.

Theätetus wird für einen Jüngling von wahrem philoſophiſchen Geiſte ausgegeben. Sokrates fragt ihn: Was Wiſſenſchaft ſei? Theätetus antwortet endlich nach vielen Umſchweifen: die Wiſſenſchaft ſei nichts anders als Empfindung[180]). Sokrates faßt dieſe Erklärung auf; er erläutert ſie und unterſtüzt ſie mit allen Beweisgründen, deren ſie fähig iſt, und zeigt, daß ſie mit der Lehre vom Flieſſen aller Dinge enge verbunden und eigentlich die Lehre des Protagoras ſei. Darauf aber greift er ſie mit folgenden Gründen an: 1) Wenn die Sinne die Wahrheit lehren, ſo

179) Dieſe Bemerkungen ſind aus Kant entlehnt; Kritik der reinen Vernunft S. 881. f. 3. Ausgabe.

180) Δοκει νυν μοι ὁ επιστημενος τι αισθανεσθαι τουτο ὁ επιστατο· και ὡσσυ τουτο φαινεται, ουκ αλλο τι εστιν επιστημη η αισθησις.

ſo iſt kein Unterſchied zwiſchen Weiſen und Thoren, ſo ſind die Thiere, die entweder gleich ſcharfe oder ſchärfere Sinne haben, als wir, entweder eben ſo weiſe, oder weiſer als wir. 2) Die Wörter einer fremden Sprache können von jedermann gehört, und, wenn ſie geſchrieben werden, geſehen werden; ſie werden aber nicht von jedermann verſtanden, ſondern nur von denjenigen, welche die fremde Sprache verſtehen; es muß alſo etwas auſſer dem, was in die Sinne fällt, in den Dingen ſeyn. 3) Wenn alles nur durch die Sinne begriffen wird, ſo gibt es nur eine Kenntniß der gegenwärtigen Dinge. Gedächtniß und andere Erkenntnißkräfte, die ſich nicht auf das Gegenwärtige und Wirkliche beziehen, finden alſo gar nicht Statt. 4) Wenn die Meinung eines jeden wahr iſt, ſo iſt auch die Meinung derjenigen wahr, welche anders als Protagoras urtheilen. Nun urtheilen beinahe alle andere Philoſophen auſſer Protagoras: Wenn ſie ſelbſt die Wahrheit gefunden haben, ſo müſſen die übrige, welche das Gegentheil behaupten, im Irrthume ſeyn. — Den zwei erſten Gründen ſtellt nun Sokrates in Protagoras Namen folgende Reflexionen entgegen. 1) Es iſt richtig, daß die Meinungen der Menſchen an Wahrheit nicht von einander verſchieden ſind, und doch iſt ein Unterſchied zwiſchen dem Weiſen und Thoren, ohngefähr der, welcher zwiſchen dem Geſunden und Kranken iſt. Für den Thoren ſind ſeine Empfindungen und Meinungen eben ſo wahr, eben ſeiner Natur und ſeinem Ver-

hältniſſe zu den Gegenſtänden angemeſſen, als für den Weiſen die ſeinige — aber in Anſehung des Vergnügens und des Vortheils iſt ein Unterſchied. In einem wohlbeſtellten und geſunden Gemüthe führen die Meinungen, welche es erzeugt, nichts Beunruhigendes und Aengſtigendes mit ſich, ſondern ſind mit Ruhe und angenehmen Gefühlen verbunden; hingegen in einem verkehrten, kranken Gemüthe bringen die Urtheile, obgleich wahr, doch unangenehme, kummervolle Empfindungen hervor. Die Lehrer der Weisheit und die Geſezgeber ſind alſo als wohlthätige Seelenärzte zu betrachten, obgleich ihre ganze Weisheit bloß relativ iſt. 2) Das Gedächtniß iſt nicht derſelbige Gedanke deſſelbigen Menſchen von derſelbigen Sache. Der, welcher ſich erinnert, iſt ein anderer geworden, als der, welcher eine Sache vorher empfunden hat, indem der Menſch ſich beſtändig verändert — und die Operationen des Empfindens und des Erinnerns ſind ganz von einander verſchieden. Auch die Erinnerung iſt zwar nur eine Art von Empfindung, aber ſie wird durch eine innere, nicht durch eine äuſſere Erſchütterung hervorgebracht. Die Erinnerung iſt alſo eine wahre Empfindung, aber eine andere als diejenige, an welche man ſich erinnert. — Sokrates tritt nun wieder auf die entgegengeſezte Seite, und zieht aus dem eben angeführten erſten Argumente den Schluß, daß in der Behauptung des Protagoras: „es ſeie ohnerachtet der gänzlichen Relativität der Wahrheit zwiſchen dem Weiſen und

Tho-

Thoren ein Unterſchied" das Geſtändniß liege, daß etwas Wahrer ſei als etwas Anderes. Protagoras gab nämlich zu, daß nur das, was den Aerzten der Seele und des Körpers wahrhaft nüzlich, oder ſchädlich ſcheine, es wirklich ſei, daß es alſo dabei nicht auf die eigene Empfindung eines jeden ankomme, folglich hier nicht jeder für ſich der Maasſtab der Wahrheit ſei. Alſo nicht Alles iſt nüzlich, was es einem jeden zu ſeyn ſcheint. Und obgleich jede gegenwärtige Empfindung für jeden Wahrheit iſt, ſo iſt nicht in allen den Urtheilen, welche einer Empfindung vorangehen, Wahrheit. Die Meinungen der Menſchen von einem Gegenſtande (deren Empfindung übrigens, wenn ein Gegenſtand gegenwärtig iſt, gleich ſeyn mag) ſind doch oft ſehr verſchieden, wenn der Gegenſtand noch in der Ferne liegt. Wenige ſehen genau voraus, was ihnen der Gegenſtand für Empfindungen verſchaffen werde. Protagoras Meinung hält alſo nicht Stich, inſofern es Gegenſtände gibt, die nicht Gegenſtände des Empfindens, ſondern bloß des Denkens und Urtheilens ſind. Nur in Anſehung derjenigen Gegenſtände, welche jedesmal auf unſern Körper wirken, ſcheint ſie noch feſt zu ſtehen. Inſofern aber ſteht ſie mit der Lehre, daß die ganze Sinnenwelt in beſtändigem Fluſſe ſei, in Verbindung. Allein eben dieſe Lehre hebt alle Wahrheit auf: weil ſie vorausſezt, daß ſowohl die ſinnliche Gegenſtände, als auch der Menſch in ununterbrochener Bewegung ſind, daß alſo der Actus des Empfindens ganz aufgehoben

hoben wird. Wenn in jedem Augenblike der Menſch, die Gegenſtände und die Empfindung ſelbſt verändert wird — wie könnte da eine wahre Empfindung Statt finden? Und dann ſind es eigentlich nicht unſere Organe, die empfinden, ſondern es iſt ein gewiſſes Vermögen in uns, das durch alle Organe empfindet. Eben dieß Vermögen, in dem ſich alle unſere Empfindungen vereinigen, welche ſie aufnimmt und vergleicht, forſcht auch nach den Urſachen der Dinge, urtheilt von ihrer Natur, und ſchaut in die Zukunft, und heißt nach der allgemeinen Uebereinſtimmung der Geiſt (185). Dieſes Vermögen kann durch Lehre und Uebung geſchärft werden. Es gibt eine Vernunftlehre, aber keine, oder wenigſtens eine ſehr dürftige Sinnenlehre. Die Wiſſenſchaft iſt weit näher mit denjenigen Dingen verwandt, welche bloß durch den Verſtand, nicht durch die Empfindung begriffen werden können: ſie muß alſo ihren Siz in der Seele haben und ihren Innhalt müſſen vorzüglich die von der zufälligen unabhängige Gegenſtände ausmachen [181]).

Ari-

181) Der Hauptinnhalt des Theätetus iſt ſchwer darzuſtellen. Bei dieſer Darſtellung iſt Garves ſchon anderwärts angeführte Diſſertation: Legendorum etc. benuzt worden. Uebrigens iſt der Inhalt des Theätetus hier nicht ganz dargeſtellt worden, ſondern nur was zu unſerm Zweke gehörte, und was man nach ſonſtigen Stellen des Plato für ſeine eigene Meinung zu halten berechtigt iſt, und was er ohnezweifel ſelbſt der Lehre Protagoras entgegengehalten haben würde, wenn er in ſeinem eigenen Namen geſprochen hätte.

Aristoteles, Epikur und Zeno von Cittium betraten einen verschiedenen Weg, um die Möglichkeit und Wirklichkeit einer gewissen und wahren Erkenntniß für Menschen zu zeigen.

Aristoteles.

Aristoteles verarbeitete den vorhandenen Stoff philosophischer Kenntnisse zu Systemen — er ordnete und wählte, erweiterte und schränkte ein, verbesserte und erfand, mit durchschauendem, umfassendem, ächt-philosophischem Geiste. Der edle Fleiß, die erhabene Anstrengung des Geistes, die er den Wissenschaften weihte, wird in der Geschichte der ganzen Literatur auf immer denkwürdig bleiben. Diese Bemühungen waren zu groß und zu verdienstvoll, um von seinem Zeitalter ganz geschäzt und genuzt werden zu können — sie waren für die Nachwelt, für die Menschheit. — In einer Geschichte des Skepticismus verdient vorzüglich Folgendes von ihm bemerkt zu werden.

Er ward der Schöpfer der Dialektik[182]). Zwar hatten schon vor ihm Sophisten und Megariker sich praktisch in dieser Kunst geübt, und wohl auch einige allgemeine theoretische Regeln zu derselben gegeben. Aristoteles brachte sie in eine vollständige Theorie. Er gab bestimmte, zusammenhängende Regeln zum vernünftigen Denken und Schließen und enthüllte die Trugschlüsse der Sophisten. Er lehr-

182) Repreh. Soph. II. 2.

te zugleich, den Weg zur Wahrheit zu finden und ſich aus den ſophiſtiſchen Labyrinthen loszuwinden.

Ariſtoteles war ein ſtrenger Dogmatiker. Er ſezte ſich vor, die Philoſophie zum möglichſten Grade von Gewisheit zu erheben. Aber dieß Geſchäfft war damals für Einen Geiſt zu ſchwer. Er kann ſich oft aus dem Chaos entgegengeſezter Meinungen und Gründe nicht herauswinden und hüllt ſich in Dunkelheit. Er bleibt oft mitten in ſeinen philoſophiſchen Unternehmungen ſteken, er ſtößt an Schwierigkeiten, die er nicht löſen kann, und gibt ſich dann das Anſehen, mehr zu wiſſen, als er wirklich weiß. Er beſtrebt ſich, höchſte und gemeinſchaftliche Principien aufzufinden — er erblikt ſie oft dunkel, ohne ſie ſich entwikeln zu können — er ſtrebt nach Uebereinſtimmung und Einheit, und widerſpricht ſich doch oft, beſonders in verſchiedenen Schriften, weil ſeine Principien nicht deutlich ausgedrükt und genau beſtimmt ſind, und weil er ſeine Materialien nicht immer überſehen kann. Es läßt ſich daher erklären, wie Ariſtoteles bald den Dogmatismus, bald den Skepticismus beförderte. Er beförderte den lezten, weil er mehr demonſtriren wollte, als man demonſtriren kann, und ſich oft in undurchdringliche Dunkelheiten hüllte. Er beförderte den erſten, weil er ſich ihn eigentlich zum Zweck ſezte, weil er Alles mit ſyſtematiſchem Geiſte behandelte, weil er auf alle verſchiedene Meinungen Rükſicht nahm, und weil ſeine Reſultate immer aus der genaueſten Abwägung aller Meinungen

gen und Gründe hervorzugehen ſchienen. Es iſt übrigens merkwürdig, daß er den Dogmatismus weit mehr im Mittelalter, als in ſeinem Zeitalter befördert hat. Seine Philoſophie hat wahrſcheinlich viel zur Entſtehung des Pyrrhonismus beigetragen, in der Folge aber diente ſie dem dogmatiſchen Supernaturalismus mehrere Jahrhunderte hindurch zur Stüze, ſo wie dieſer ihr zum Vehikel der weiteſten Ausbreitung diente [183]).

Ariſtoteles hatte ſehr ſtrenge Begriffe von der Wiſſenſchaft. Er ſpann die platoniſche Grundſäze darüber weiter aus, nur daß er den Sinnen mehr Glauben ſchenkte. „Etwas wahrhaftig, nicht bloß, wie die Sophiſten, zufälligerweiſe wiſſen heißt ſo viel, als die Urſache, durch die etwas iſt, was es iſt, ſo erkennen, daß man deutlich einſieht, die Sache könne ſich nicht anders verhalten. — Was wirklich Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt, das kann ſich unmöglich anders verhalten [184]). Wer etwas durch eine Demonſtration erkennt, der weiß es [185]). Eine Demonſtration aber iſt ein wiſſenſchaftlicher Syllogismus; wiſſenſchaftlich heißt er, weil

183) Bayle ſagt Art. Ariſtote: Apres tout il ne faut pas s'etonner, que le Peripatetisme, tel qu' on l'enſeigne depuis pluſieurs ſiecles, trouve tant de protecteurs et qu'on en croie les interets inſeparables de ceux de la Theologie; car il accoutume l'eſprit à acquieſcer ſans evidence.

184) ὁ ἁπλως ἐστιν ἐπιστημαι, τουτ' ἀδυνατον ἀλλως ἐχειν Analyt. poſt. I, 2. p. 76. Caſaub.

185) φαμεν δε και δι' ἀποδειξεως ειδεναι l. c.

ihn faſſen, eben ſo viel iſt, als wiſſen[186]). Die apodiktiſche Wiſſenſchaft muß alſo aus wahren, erſten, unmittelbaren, für ſich klaren Säzen beſtehen. Dieſe Säze müſſen auch die Urſachen (oder Vorderſäze) der Concluſionen[187]), und nothwendig[188]) ſeyn. Je entfernter die Wiſſenſchaft von der Sinnlichkeit iſt, je einfacher ihre Elemente ſind, deſto gewiſſer iſt ſie. Das Zufällige iſt kein Gegenſtand der Wiſſenſchaft. Die Empfindung kann keine Wiſſenſchaft gewähren: denn alle Gegenſtände derſelben ſind durch Ort und Zeit beſchränkt. Die Wiſſenſchaft umfaßt nur das, was immer und überall, was allgemein iſt; die Empfindung muß ſich immer auf das Individuelle einſchränken[189]). Zwiſchen Wiſſen und Meinen iſt ein groſer Unterſchied. Die Wiſſenſchaft bezieht ſich auf das Allgemeine und Nothwendige, was nicht anders ſeyn kann — die Meinung auf dasjenige in der Natur, was auch anders ſeyn könnte, ob es gleich wahr ſeyn kann. Die Meinung iſt immer ungewiß, der Beifall iſt bei ihr ſchwach, bei der Wiſſenſchaft iſt er ſtark und unwiderſtehlich[190]).

Uebrigens liebte Ariſtoteles einen beſcheidenen Zweifel. Er ſah ihn als den Weg zur Wahrheit an,

186) ἐπιστημονικὸν δὲ λέγω, καθ' ὃν τῇ ἕξει αὐτὸν ἐπίστασθαι l. c.
187) l. c. p. 27. f.
188) l. c. c. 6. 7. 8.
189) l. c. c. 24. 25.
190) l. c. c. 27.

an. Er beobachtet öfters in seinen Schriften die ächte skeptische Art zu philosophiren, er stellt die Gründe für und wider zusammen, prüft die verschiedene Meinungen und gibt zulezt sein Resultat. Ueber den Zwek und die nüzliche Folgen des Zweifels erklärt sich Aristoteles[191]) so: „Wer zum Besiz der Wahrheit gelangen will, muß vorher vernünftig zweifeln gelernt haben. Dieß Talent leitet zur Auflösung vorhergehender Zweifel[192]). Auflösen kann man aber nicht, wenn man den Knoten nicht kennt: das Zweifeln macht ihn sichtbar. Wer zweifelt, befindet sich in einem ähnlichen Zustande mit dem, der gebunden ist — er kann nicht weiter fort. Man muß sich also vorerst nach allen Schwierigkeiten umsehen. Wer untersucht, ohne vorher zu zweifeln, ist einem Menschen ähnlich, der nicht weiß, wohin er gehen soll. Ja er weiß nicht, ob er das gefunden hat, was er sucht, oder nicht. Er hat keinen bestimmten Zwek, da hingegen der vernünftige Zweifler weiß, wohin er strebt. Der muß auch besser urtheilen können, welcher alle entgegengesezte Gründe, als eben so viele Zeugen, abhört. — Das vernünftige Zweifeln ist oft eben so schwer, als die Entdeckung der Wahrheit selbst.“ Eine treffliche Schilderung des Ske-

191) Metaph. II, 1.

192) Aristoteles drükt sich hier sehr concis und mit einem Wortspiele aus: ετι δε τοις ευπορησαι βουλομενοις πρωτον το διαπορησαι καλως· η γαρ υστερον ευπορια λυσις των προτερον απορουμενων εστι —

Skepticismus, der jedem Forſcher zu wünſchen wäre. Uebrigens iſt Ariſtoteles ein offener, erklärter Gegner des eigentlichen Skepticismus. Beinahe das ganze dritte Buch ſeiner Metaphyſik kann als eine Widerlegung deſſelben betrachtet werden, ſo weit er damals gediehen war. Ariſtoteles ſezt darinn das Weſen der Wiſſenſchaft aus einander, er beſtreitet die Vermiſchung der Empfindung mit der vernünftigen Erkenntniß, er beſtimmt den Unterſchied derſelben genauer, als vorher geſchehen war, er bekämpft die ſkeptiſche Aeuſſerungen eines Parmenides, Demokritus, Heraklitus, Empedocles, Xenophanes, Anaxagoras, Protagoras, beſonders die Säze: Alles, was uns erſcheint, iſt wahr — Alles, was einem jeden wahr ſcheint, iſt wahr. — Es gibt zwiſchen Wahr und Falſch ein Mittleres — Alles iſt wahr und falſch. — Ein Auszug aus dieſem Buche, ſo nüzlich er für anfangende Leſer des Ariſtoteles ſeyn könnte, würde für unſern Zweck zu weitläuftig ſeyn.

So genau Ariſtoteles die Empfindung von den freien Wirkungen der Seele unterſchieden hat, ſo ließ er doch die Seele ihre Kenntniſſe aus der Erfahrung ſchöpfen und an ihr entwikeln. Er erklärte den Urſprung der Ideen aus der Entwiklung der Sinnenerſcheinungen. Er betrachtete die Sinneneindrüke als Abdrüke der Körper. Er nahm an den Körpern ſo viele verſchiedene Eigenſchaften an, als es verſchiedene Sinne und verſchiedene Modifikationen derſelben gibt. Nicht als wenn er z. E.

den

den Körpern ſelbſt Geſchmak, Töne, Geruch, Farbe, unabhängig von unſrer Empfindung zugeſchrieben hätte, aber eine beſondere, fortdaurende Kraft, dieſe Empfindungen in uns hervorzubringen, alſo gewiſſe, dieſen Empfindungen correſpondirende und von einander verſchiedene Qualitäten eignete er den Körpern allerdings zu [193]).

Epikur unterſchied Empfindung und Meinung (φαντασια und δοξα). Er behauptete, daß jene beſtändig die Wahrheit ſage, nannte ſie daher auch die Evidenz (εναργεια). Das Angenehme, ſagte er, gewährt immer Vergnügen, das Unangenehme immer Schmerz (welches, mit Erlaubniß zu ſagen, nicht wahr iſt). Das Angenehme muß alſo wirklich angenehm, das Unangenehme wirklich unangenehm ſeyn. Eben ſo iſt auch das Sichtbare wirklich ſichtbar, das Hörbare wirklich hörbar u. ſ. w. Jede Empfindung iſt die verhältnißmäßige Wirkung eines wirklich exiſtirenden Dings. Einige laſſen ſich aber durch die Verſchiedenheit der Empfindungen, die uns von einem und demſelbigen ſinnlichen Gegenſtande zugeführt werden, wenn z. E. ein Körper ſeine Farbe oder ſeine Geſtalt verändert, zu einer ganz falſchen Vorſtellung verführen. Sie behaupten, daß unter dieſen verſchiedenen und entgegengeſezten Empfindungen Eine wahr ſeyn müſſe und die ihr entgegengeſezte falſch. Dieß

iſt

193) de ſenſu et ſenſibili c. 3. 4. de anima c. 7. Garve l. c. p. 32. f.

ist aber der Natur der Dinge gar nicht gemäß. Wir empfinden nicht den ganzen Körper, sondern nur etwas von demselben. Wir sehen z. E. nicht den ganzen Körper, sondern nur die Farbe desselben. Aber diese Farbe ist anders an dem Körper selbst, wenn er z. E. in der Nähe gesehen wird, anders ausserhalb dem Körper, wenn er z. E. aus einer grosen Entfernung gesehen wird; hier wird er in dem Zwischenraume verändert, und nimmt eine andere Farbe und Gestalt an, aber gerade diejenige, die er unserem Auge darstellt[194]). Nicht derjenige Klang wird gehört, der an dem Erze ist, auf welches geschlagen wird, noch die Stimme, die in dem Munde dessen ist, welcher schreit, sondern derjenige Klang und diejenige Stimme, welche in unsrer Empfindung ist. Niemand sagt, daß derjenige falsch höre, welcher aus der Ferne eine kleine Stimme hört, weil er eben dieselbige Stimme stärker hört, wenn er näher kömmt. Eben so lügt auch unser Auge nicht, wenn es uns einen Thurm in der Entfernung klein und rund, in der Nähe aber groß und viereckigt zeigt; es hat beidemale recht. Wenn der Thurm klein und rund erscheint, so ist er es wirklich, indem das Bild desselben (εἰδωλον) auf seinem Wege durch die Luft gleichsam abgenüzt worden ist; wenn er groß und viereckigt erscheint, so ist er es wirklich, indem das Bild desselben unversehrt in unsre Augen kommt. Es ist

eine

194) Dieß bezieht sich auf Epikurs bekannte Simulacra.

eine verkehrte Meinung zu glauben, daß der Gegenstand, der in der Nähe und in der Ferne erscheint, derselbige ist. Es ist der Empfindung eigen, nur das aufzunehmen, was gegenwärtig ist; und sie rührt z. E. die Farbe — nicht aber, zu unterscheiden, welche Eindrüke wahr oder falsch sind. Alle Empfindungen sind wahr; nur die Meinungen sind verschieden. Unter diesen sind einige wahr, andere sind falsch: denn sie sind Urtheile über die Empfindungen. Bald beurtheilen wir die Sachen richtig, bald unrichtig, indem wir zu den Empfindungen etwas hinzusezen, oder etwas von denselben hinwegnehmen, und so die an sich vernunftlose Empfindung lügen lassen können. Diejenige Meinungen sind wahr, für welche die Evidenz zeugt, und ihnen nicht widerspricht, diejenige sind falsch, für welche die Evidenz nicht nur nicht zeugt, sondern ihnen auch widerspricht. Dieß Zeugniß (die συμμαρτυρησις) ist ein Begreifen, eine evidente Ueberzeugung (καταληψις δι' ἐναργειας) daß das, was wir glauben, wirklich so beschaffen sei, wie wir es uns vorstellen. Wenn Plato sich aus der Ferne nähert, so urtheile und vermuthe ich, es sei Plato; wenn er aber ganz nahe kömmt, so zeugt die Evidenz, daß er es wirklich sei. Das Nicht-Widersprechen (το ἀντιμαρτυρητος) besteht darinn, wenn man etwas, das nicht evident ist, aus dem Evidenten folgert. So leitet z. E. Epikur den nicht evidenten Saz: es gibt einen leeren Raum, aus der evidenten Erfahrung

fahrung her, daß es eine Bewegung gebe: denn, wenn es keinen leeren Raum gibt, ſo kann es auch keine Bewegung geben, indem ein Körper, der ſich bewegen ſoll, keinen Plaz hätte, ſondern alles voll und gepreßt wäre. Das Widerſprechen jenes Zeugniſſes (αντιμαρτυρησις) entſteht alsdann, wenn das Evidente und Nichtevidente einander aufheben. Der Stoiker leugnet den leeren Raum und behauptet alſo etwas Nicht-Evidentes. Durch dieſe Behauptung hebt er auch das Evidente auf, daß es nämlich eine Bewegung gebe — — Die Uebereinſtimmung des Zeugniſſes der Evidenz und das Nichtwiderſprechen deſſelben ſind alſo die Criterien der Wahrheit; die Nichtübereinſtimmung und das Widerſprechen deſſelben die Criterien des Irrthums. Die Baſis von Allem iſt die Evidenz[195]).

Dieſe ſimple und ſinnreiche Theorie war eigentlich dem Skepticismus entgegengeſezt, aber ſie that ihm ohne Zweifel mehr Vorſchub, als ſie ihm Hinderniſſe in den Weg legte. Sie ließ ſo manche Fragen noch unberührt, die doch bei der Lehre von

195) Ich habe hier Epikurs Syſtem über Wahrheit und Irrthum nach Sextus adv. Mathem. VII, 203 — 216 dargeſtellt. Kürzer ſtellt Sextus dieß Syſtem vor l. c. VIII. 9. Sonſt ſind die Hauptſtellen Diog. X. 31 ſqq. und Lucret. IV, 480 ſqq. Lucrez hat in ſeiner Darſtellung poetiſche Anmuth und Leichtigkeit auf eine ſeltene Art mit Richtigkeit verbunden.

von Wahrheit und Irrthum in Betracht kamen. Sie erklärte die Sinnen für untrügliche Wahrheitsrichter, ohne ſubjective und objective Wahrheit genau von einander zu unterſcheiden. Sie ließ unbemerkt, daß bei der ſinnlichen Empfindung doch etwas mehr vorgeht, als bloßer Reiz der Organe. Sie erklärte zwar die Evidenz, die in der Vernunft ihren Siz hat, für das Criterium jedes wahren Urtheils, aber zugleich ſuchte ſie doch die Quelle alles Irrthums in eben dieſem Vermögen. Indem ſie nun zu gleicher Zeit Vernunft und Verſtand nicht genau von einander unterſchied und nur die Sinnen unbeſtimmt für beſtändig untrügliche Wahrheitszeugen ausgab, ſo ruhte die ganze Philoſophie auf einem unſichern Grunde und konnte daher deſto leichter wankend gemacht werden.

Was die Moral betrift, ſo iſt für ſich klar, wie ſchwankend und zufällig ſie dadurch wurde, daß Epikur ſie auf den Begriff der Glükſeligkeit baute. Uebrigens hat Epikur dieſen Schaden dadurch einigermaßen vermindert, daß er wirklich zuweilen unvermerkt über dieſen Begriff hinausgieng und ſich ſo z. E. in der Schilderung des Weiſen den Stoikern näherte, welchen er am meiſten entgegengeſezt zu ſeyn ſchien, wiewohl er das Glükſeligkeitsſyſtem im Ganzen weit conſequenter ausführte, als ſeine meiſten Nachfolger. Er geſtand z. E. was aus

dem Glükſeligkeitsſyſteme unwiderſprechlich folgt, daß es keine nothwendige und allgemein geltende Geſeze der Handlungen gebe. Uebrigens wollte er die Moral ſo wenig untergraben, und es war ihm mit derſelben ſo ſehr Ernſt, daß er die menſchliche Freiheit, auf eine ganz ſonderbare, künſtliche Art mit ſeinem phyſiſchen Syſteme zu vereinigen ſuchte, und eben dadurch auf einen Saz geleitet wurde, der für die menſchliche Gewisheit wieder ſehr gefährlich iſt. Die Demokritiſche, von Epikur angenommene Lehre, daß die Welt ſich durch das Begegnen der Atome gebildet hätte, ſchloß eigentlich bloß die Direction einer verſtändigen Urſache aus. Die Weltbildung konnte aber nichtsdeſtoweniger die Folge ewiger und nothwendiger Geſeze der Bewegung der Atome ſeyn. Wirklich hat auch Demokrit den Fatalismus mit der Atomenlehre verbunden[196]). Wenn aber alles nothwendig iſt, ſo iſt die menſchliche Freiheit und damit alle Tugend aufgehoben. Dieß ſah Epikur. Er wich alſo inſofern von der Democritiſchen Atomenlehre ab. Er verließ den Fatalismus und erklärte den Menſchen für ein freies Weſen. Er fürchtete aber dabei noch die Einwendung: Wenn jeder Saz wahr oder falſch iſt, ſo iſt alles, was geſchieht, nothwendig. Dieſer, obgleich falſche, Schluß wurde von mehrern alten Philoſophen gemacht

196) Cic. de fato c. 17.

macht[197]). Um die menſchliche Freiheit zu retten, leugnete alſo Epikur, daß jeder Saz wahr oder falſch wäre, und behauptete, daß es ſolche Säze gebe, die weder wahr noch falſch ſeien[198]). Wäre dieſe Behauptung ſo zu verſtehen geweſen, daß es Säze gebe, die weder ganz wahr noch ganz falſch ſeien, ſo wäre nichts dawider einzuwenden geweſen, allein Epikur und ſchon vor ihm Anaxagoras verſtanden es, wie man aus der Anwendung dieſer Behauptung auf das Fatum ſchließen muß, ſo, daß es zwiſchen zwei contradictoriſchen Säzen noch einen dritten geben könne, der weder wahr noch falſch ſei und inſo-

 fern

197) Contendit omnes nervos Chryſippus ut perſuadeat, omne ἀξίωμα aut verum eſſe aut falſum. Ut enim Epicurus veretur, ne, ſi hoc conceſſerit, concedendum ſit, fato fieri quaecunque fiant (ſi enim alterutrum ex aeternitate verum ſit, eſſe id etiam certum: et ſi certum, etiam neceſſarium: ita et neceſſitatem et fatum confirmari putat): ſic Chryſippus metuit, ne, ſi non obtinuerit, omne, quod enunciatur, aut verum eſſe aut falſum, omnia fato fieri poſſint ex cauſis aeternis rerum futurarum. Cic. de fat. c. 10. Sie ſchloſſen alſo ohnezweifel ſo: Wenn Alles wahr oder falſch iſt, ſo iſt auch jede Begebenheit, jede Handlung, die geſchehen ſoll, wahr oder falſch d. h. ſie wird geſchehen oder nicht geſchehen; in beiden Fällen iſt ſie von Ewigkeit her durch vorhergehende Urſachen beſtimmt, alſo nothwendig. Daß dieſer Schluß falſch ſei und auf einer ſonderbaren Verwirrung der Begriffe beruße, hat ſchon Cicero de fato c. 9. und Bayle Art. Epicure Not. U. gezeigt.

198) Cicero de Nat. Deor. I, 19 ff.

fern wurden durch ihre Behauptung die erſten Gründe der Logik erſchüttert, und dem Pyrrhonismus wurde vorgearbeitet. Um nun wirklich Freiheitslehre und Atomenlehre in Vereinigung zu ſezen, nahm Epikur nicht nur an, daß zwiſchen zwei entgegengeſezten zukünftigen Handlungen noch eine dritte möglich wäre, ſondern auch, daß die Atomen auſſer der perpendiculären Bewegung, eine etwas ſchiefe hätten; und die lezte Art von Bewegung betrachtete er als das Princip freier Handlungen.

Principium quoddam quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne cauſam cauſa ſequatur
Libera per terras unde haec animantibus extat
Unde haec eſt, inquam, fatis avolſa voluntas,
Per quam progredimur quo ducit quemque voluptas

— — — — — — — —

Id facit exiguum clinamen principiorum
Nec regione loci certa nec tempore certo[199]).

Freilich ein ſehr dürftiger Behelf, aber es macht Epikuren immer Ehre, daß er ſein Syſtem durchaus mit der Moralität in Harmonie bringen wollte.

Inzwiſchen hatte ſich unter der Anführung des Zeno von Cittium eine Sekte gebildet, welche die Dialektik mehr, als vorher je geſchehen war, ausbildete, welche wahrer und erhabener von der Tugend redete, als vorher irgend ein Weltweiſer gethan

199) Lucret. II, 255 — 259. 292. 293.

gethan hatte, und welche so große Muster und Vertheidiger derselben aufstellte, daß ich sie nie ohne Bewunderung, und ohne mich zum Guten gestärkter zu fühlen, anschauen kann. Der ernste und redliche Eifer des Weisen für Tugend gibt ein Zutrauen und eine Zuversicht, die sich nicht mit dem Skepticismus vereinigen läßt, sondern eher zu einem hartnäkigen Dogmatismus führt. Auch ein gemäsigter Skepticismus kann für die Moral fruchtbar werden. Der Mensch weiß im Zweifeln selten das gehörige Maaß zu halten und gehörig unterscheiden. Er dehnt ihn gern, wenn es das Interesse der Simlichkeit erfordert, auch auf die Tugend aus, wenn er auch gleich ursprünglich nicht gegen sie gerichtet war. Der feste Glaube an die Tugend ist zur Ausübung derselben unentbehrlich — hier zu zweifeln — heißt einem inneren Geseze widerstreben, dessen Ansehen wir doch heimlich anerkennen, wenn wir es auch laut oder leise verspotten. Zudem hängt die Tugend des Menschen gewöhnlich mit gewissen theoretischen Lehren zusammen, und er glaubt, die lezte nicht aufgeben zu können, ohne seine Tugend selbst aufzugeben. Aus diesen Bemerkungen ist wenigstens zum Theil der strenge Dogmatismus zu erklären, der sich in der Stoischen Schule findet. Ihr Hang zu demselben wurde durch die viele skeptische Lehren, die in der Philosophie bereits vorgetragen worden waren, besonders aber durch die Streitigkeiten und Sophistereien der Megarischen Weltweisen nur desto

mehr gereizt. In der Stoiſchen Schule wurden für die Pyrrhonier und neue Akademiker Waffen vorbereitet, die für ſie die gefährlichſten geworden ſind und in der Folge einen Kampf hervorbrachten, der für unſere Geſchichte, ja für das Intereſſe der Menſchheit ſehr wichtig iſt. Um nicht in Wiederhohlungen zu fallen, wollen wir die Grundſäze, welche die Stoiker den Zweiflern entgegengeſezt haben, erſt in der nächſten Periode anführen, wo wir ſie im Kampfe mit den Pyrrhoniern und neuen Akademikern antreffen werden.

Geschichte des Skepticismus.

II. Periode
Von Pyrrho biß Sextus.

Die bisher erzählte Geſchichte der Lehre von der menſchlichen Wahrheit und Gewisheit zeigt, wie frühzeitig dieſe Sache ein Gegenſtand ernſter Unterſuchung geworden iſt, und von wie mannichfaltigen Seiten die Weltweiſen ſie betrachteten. Eigentlich wurden in dieſer Periode ſchon die Fundamente zu den verſchiedenen möglichen Syſtemen von Philoſophie gelegt und es iſt in den nachfolgenden Zeitaltern nicht leicht ein berühmter Weltweiſer aufgetreten, der nicht einen ſchon in dieſem Zeitraume betretenen Weg erwählt hätte. Wenn man aber nun von der andern Seite die verſchiedene, immer wiederhohlte Angriffe auf die Gewisheit der menſchlichen Erkenntniß und die zum Theil ſehr ſchwache Vertheidigung des Dogmatismus überſchaut, ſo wird man es gar nicht befremdend finden, daß endlich eine Kunſt erfunden wurde, nicht nur etwa wie die Sophiſten und mehrere Megariker aus Charlatanerie und Eigennuz über Alles pro und contra zu peroriren und mit Trugſchlüſſen zu ſpielen, ſondern das ganze Gebäude menſchlicher Erkenntniß in allen ſeinen Fundamenten wankend zu machen und Alles ohne allen Unterſchied als ungewiß darzuſtellen. Dieß that zuerſt

Pyrrho

von Elis im Peloponnes gebürtig. Er lebte ſchon in dem Zeitalter der Ariſtoteles und Epikure, aber

ſcheint erſt ſpäterhin als Skeptiker berühmt geworden zu ſeyn. Er war zuerſt Mahler, lebte arm und unbekannt und wandte ſich dann zur Philoſophie. Er hatte Lehrer aus der Schule der Megariker und der alten Phyſiologen. Von den erſten wird Dryſo, Stilpons Sohn, von den zweiten Anaxarchus angeführt. Anaxarchus war Schüler des Demokritus. Er ſagte: er wiſſe nicht einmal das, daß er nichts wiſſe. Alexander der Große ſchätzte ihn wegen ſeines Muths und ſeiner angenehmen Sitten eine Zeitlang ſehr; nachher ließ er ihn, weil er den Tod eines Satrapen von ihm gefordert hatte, ſelbſt hinrichten. Pyrrho hatte den Anaxarchus nach Indien begleitet, ohnezweifel im Gefolge Alexanders des Großen. Er kannte die Lehrſäze älterer Philoſophen genau und vollſtändig, wozu ihm auch ſeine Abſicht, alle Dogmen zu beſtreiten, natürlich Veranlaſſung gab. Er liebte die Dichter, beſonders den Homer. Er las Demokrits Schriften, wurde aber durch dieſelbe nicht befriedigt.

Man erzählte im Alterthum von ihm, daß er ſeiner ſkeptiſchen Lehre auch gemäß gelebt, daß er ſeinen Sinnen nicht getraut habe, daß er Wägen und Hunden, die ihm begegneten, nicht ausgewichen wäre, daß er gegen Abgründe gelaufen wäre, und daß er nur durch ſeine Freunde, die ihn beſtändig begleiteten, von einem unnatürlichen Tode gerettet worden ſei; daß er, wenn er von jemand, mit dem er ſprach, verlaſſen wurde, doch zu reden fortgefahren habe ꝛc.. Dieß ſind ohnezweifel Mähr-

chen

chen, die von Spöttern erſonnen worden ſind oder ſich in der Folge bei der Bekanntwerdung ſeiner Lehre von ſelbſt gebildet haben, wie ſich gewöhnlich Märchen zu bilden pflegen. Obgleich Pyrrho's Kunſt und Philoſophie auch auf ſeinen Character und ſeine Handlungsart Einfluß gehabt haben und Manches Sonderbare, beſonders eine ungewöhnliche Gleichmüthigkeit und Kälte in ſein Betragen gebracht haben mag, ſo laſſen ſich doch jene Erzählungen nicht mit der Achtung, die ihm ſeine Zeitgenoſſen weihten, und mit dem geſunden Verſtande vereinigen, der aus den von ihm aufbehaltenen Räſonnements hervorblikt. Auch bezeugt Aeneſidemus ausdrüklich, Pyrrho habe zwar über die Zurükhaltung des Beifalls philoſophirt, aber im Einzelnen nicht unvorſichtig gehandelt. Er erreichte ein Alter von 90 Jahren. Er ſchrieb ſelbſt nichts, ohnezweifel um auch hierinn ſeine ſkeptiſche Gleichgültigkeit zu erkennen zu geben. Er liebte die Einſamkeit, er floh die Geſellſchaft der Vornehmen und Fürſten, ſo viel er konnte, er war ein ſtiller, ruhiger und geſezter Mann. Epikur war ein großer Bewunderer von ihm. Epiktet, der ſonſt die Pyrrhonier aufs tiefſte verachtete, ſchäzte den Pyrrho wegen ſeiner ſtoiſchen Apathie ſehr hoch. In ſeinem Vaterlande war er ſo ſehr geſchäzt, daß er zum Oberprieſter erwählt wurde, und daß man um ſeinetwillen allen Philoſophen die Freiheit von Abgaben zuerkannte. Die Athenienſer ſollen ihm das Bürgerrecht geſchenkt haben. Sein Betragen und

seine Lehrart fand im Alterthum viele Nachahmer. Timon in seinen Gedichten hat von ihm gesagt, daß er frei von allen Leidenschaften, von allem Aberglauben, von aller sophistischen Eitelkeit geworden sei, daß er die Fesseln des Betrugs und der täuschenden Ueberredung aufgelößt und gleich einem Gotte mit ruhiger Seelengröße unter den Menschen regiert habe. Er war ein erklärter Feind der Sophisten. Er war nicht der erste Lehrer eines vollendeten Skepticismus. Sextus sagt selbst, Pyrrho habe die Skepsis weitläuftiger und deutlicher abgehandelt, als seine Vorgänger (Pyrrh. Hyp. I, 3). Aber eben deswegen gaben nicht seine Vorgänger, sondern er der neuen Schule den Namen. Seine Schüler nannten sich aber nicht nur Pyrrhonier, sondern auch Aporetiker oder Zweifler, Skeptiker und Zetetiker, als solche, die die Wahrheit nicht gefunden haben und beständig suchen, Ephektiker von der Zurükhaltung des Beifalls. Ein gewisser Theodosius in einer skeptischen Schrift (σκεπτικα κεφαλαια betitelt) trieb den Skepticismus so weit, daß er wollte, man sollte die Ausdrüke Pyrrhonier und Pyrrhonismus gar nicht gebrauchen: weil die Gemüthsstimmung eines andern von uns gar nicht angeschaut und begriffen werden könne, weil wir also unsre Denkart nie mit dem Namen eines andern sicher bezeichnen können und zudem die Secte gar kein Dogma habe und Pyrrho nicht der erste Erfinder derselben sei und ihr Ursprung sich in das

graue-

graueſte Alterthum verliere. Pyrrho ſelbſt ſchrieb nichts, als ein Gedicht auf Alexander den Großen; deſto mehr wurde ſeine Philoſophie von ſeinen Freunden und Schülern, von einem Timon und Aeneſidemus, von einem Numenius und Nauſiphanes in Schriften erklärt[200]). Kein älterer bekannter Philoſoph hat alle Wahrheit gänzlich aufgehoben, keiner den Sinnen und der Vernunft zugleich alle Fähigkeit, ſie zu erkennen, abgeſprochen, keiner alle Wiſſenſchaften und Künſte angegriffen und am Ende ſelbſt das für ungewiß erklärt, ob Alles ungewiß ſei. Dieß that Pyrrho. Er ließ bloß gewiſſe Thatſachen des Bewußtſeyns und den einigen Grundſaz ſtehen, daß man ſich nach eingeführten Sitten, Gewohnheiten und Geſezen richten müſſe. Er erſann zehn verſchiedene Arten, die menſchliche Erkenntniß zweifelhaft zu machen, die alle dahin führten, daß die ganze menſchliche Erkenntniß etwas bloß Relatives und Subjectives ſei, und keinen innern Charakter der Wahrheit, nichts Abſolutes und Bleibendes an ſich habe. Zu dieſen ſezte ein ſpäterer

200) Dieſe Nachrichten ſind geſammelt aus Diogenes Pyrrho, aus Sextus P. H. I, 3. adv. Math. I, 272. 281. 305. Ariſtocles bei Euſeb. Praep. ev. XIV, 18. Sonſt verdienen über Pyrrho vorzüglich Bayle Dict de la Mothe le Vayer de la vertu des payens Oeuvres T. V. p. 214 ff. fol. Huet de la foibleſſe § 152 — 161. verglichen zu werden. Ploucquet Disput. de epoche Pyrrhonis. Tubingae 1758. iſt nicht hiſtoriſch, verdient aber als philoſophiſche Prüfung der Haupteinwürfe der Pyrrhonier bemerkt zu werden.

rer Pyrrhonier, Namens Agrippa noch fünf andere hinzu. Endlich wurden von einem Unbekannten noch zwei andere hinzugefügt, so daß ihrer nach und nach siebzehn wurden. Sextus hat sie in der Folge in seinen Hypotypoſen auf eine sehr lehrreiche und unterhaltende Art erklärt und dargestellt und wahrscheinlich zuerst bemerkt, daß sie sich auf weit wenigere reduciren lassen, und beinahe alle auf die Subjectivität der menschlichen Erkenntniß hinauslaufen. Dieß ist aber auch beinahe Alles, was wir von der Geschichte des Skepticismus von Pyrrho biß auf Sextus wissen.

Ohne allen Zweifel hat sich der Skepticismus, ob er gleich schon in seiner ganzen Vollendung in in Pyrrho's Geiste ausgebrochen war, doch nur allmählig zu der Ausdehnung, zu der Ausführlichkeit, zu der kunstvollen Gestalt entwikelt, in der wir ihn bei Sextus antreffen. Aber wie dieß zugegangen ist, dieß läßt sich leider! historisch nicht verfolgen. Nicht einmal wie weit eigentlich Pyrrho kam, wie weit er seine skeptische Stimmung in eine detaillirte Kunst auflöste — können wir aus den Nachrichten der alten Schriftsteller bestimmen. Diogenes von Laerte in seinem Pyrrho unterscheidet insofern gar nicht zwischen den Personen und Zeiten, er stellt alles, was er von dem Systeme der Skeptiker überhaupt weiß, zusammen, und scheint dabei sogar die Schriften des Sextus benüzt zu haben. Man kann es beinahe für gewiß annehmen, daß Pyrrho noch nicht Alles gedacht hat, was Diogenes

genes zum ſkeptiſchen Syſteme rechnet. Wir wollen, um nicht wiederholen zu müſſen, die Darſtellung des Pyrrhonismus biß zu Sextus aufſchieben, der ihn zur höchſten Vollkommenheit brachte.

Diogenes führt eine lange beinahe ununterbrochene Reihe von Pyrrhoniern von Pyrrho biß Saturninus an[201]). Pyrrhos Schüler waren ihm zufolge:

Eurylochus
Hecatäus von Abdera
Nauſiphanes von Teos
Timon von Phlius

Timons Schüler:

Dioſcorides aus Cypern
Nicolochus aus Rhodus
Praylus aus Troas
Euphranor aus Seleucia

Euphranors Schüler:

Eubulus aus Alexandrien

Eubulus Schüler:

Ptolemäus von Cyrene

Ptolemäus Schüler:

Sarpedon
Heraclides

Heraclides Schüler:

Aeneſidemus von Gneſſus

Aeneſidemus Schüler:

Zeuxippus

Zeuxippus Schüler:

Zeuxis

Zeuxis

201) Im Pyrrho und Timon IX. §. 69. 109. 115. 116. aus Hippobotus und Sotion.

Zeuxis Schüler:
Antiochus aus Laodicea
Nach Antiochus muß der Nachricht des Diogenes zufolge der Pyrrhonier Agrippa geschrieben, und noch vor diesem Apella geblüht haben (IX, 106). Eine genauere Zeitbestimmung gibt Diogenes nicht an.
Antiochus Schüler:
Menodotus aus Nicomedien
Theodas aus Laodicea.
Menodotus Schüler:
Herodotus von Tarsus
Herodotus Schüler:
Sextus Empirikus
Sextus Schüler:
Saturninus, Cythenas.

Man sieht aus dieser Reihe von Pyrrhoniern, wie weit sich diese Secte nach und nach ausdehnte, wie sie sich aus dem Peloponnes nach Kleinasien und den benachbarten Inseln ausbreitete. Schade, daß uns von den Ideen und Schriften dieser Männer nicht mehr übrig geblieben ist. Daß die Skepsis schon vor Sextus sehr ausgebildet und daß viel darinn gearbeitet war, dieß sieht man deutlich aus Sextus Schriften. Auch beruft er sich hie und da auf vorhergehende Skeptiker, und macht einen Unterschied zwischen ältern und neuern Skeptikern[202]). Die neuere scheint er von Aenesidemus an zu rechnen[203]).

Mono-

202) Pyrrh. Hyp. I, 15. 16.
203) Fabricius bei P. H. I, 15. Not. S.

Menodotus, wahrſcheinlich eben der vorher genannte Pyrrhonier, wollte wiſſen, daß die Secte mit Timons Tode erloſchen und erſt wieder von Ptolemäus hergeſtellt worden ſei. [204]) Hippobotus und Sotion hingegen führen die Reihe ununterbrochen fort, wie wir ſie angeführt haben. Vielleicht iſt die Mittelſtraße die richtige, daß nämlich mit Timons Tode die Secte etwas geſunken iſt und keine ſo berühmte Repräſentanten mehr hatte, als Timon, biß ihr Ptolemäus wieder einen neuen Schwung gab. [205])

Von

204) Τυτυ (Timons) διαδοχος (ὡς μεν Μηνοδοτος φησι) γεγονεν ουδεις· αλλα διελιπεν ἡ αγωγη, ἑως αυτην Πτολεμαιος ὁ Κυρηναιος ανεκτησατο Diog. l. c.

205) Plutarch Adv. I. 954. „Pyrrhos Schule erloſch ſchon mit dem Tode des Timon, eines ſeiner vorzüglichſten Zuhörer, und wurde erſt um die Zeit des dritten Triumvirats durch den Aeneſidemus wieder in Aufnahme gebracht.“ Dieſe Bemerkung widerſpricht den Zeugniſſen der Geſchichte. Sie gründet ſich wahrſcheinlich auf das Zeugniß des Ariſtocles (bei Euſebius Praep. evang. XIV, 18.) der aber nur ſagt, daß die Pyrrhonier unmittelbar vor Aeneſidemus in Verachtung gekommen geweſen ſeien, ὡς ει μηδε σχεδον τα παραυτικα. Ebendaſelbſt ſagt Plutarch, es laſſe ſich ſchwerlich glauben, daß alle die Lehrer, welche Diogenes vom Aeneſidemus bis zum Sextus Empirikus aufführe, wahre Skeptiker geweſen ſeyn ſollten: denn der Skepticismus ſei eine Denkart, welche ſich nicht ſo, wie Syſteme, durch förmliche Secten fortpflanzen laſſe; vermuthlich haben ſich dieſe Männer in ihren Schulen nur mit der Erweiterung und Erklärung der Pyrrhoniſchen Lehre beſchäftigt, welche ſehr früh in eine beſtimmte Form und in eine Art von Syſtem gebracht worden zu ſeyn ſcheint, wie weit dieſe Männer bei ſich in ihrer Denkart Skeptiker geweſen ſeien.

Von einigen aus der angeführten Reihe haben wir doch noch etwas bestimmtere Nachrichten. Unstreitig sind Timon, Ptolemäus, Menodotus, Aenesidemus und Sextus die vornehmsten und berühmtesten aus derselben. Sextus erklärt selbst den Menodotus, einen empirischen Arzt, den Galenus oft anführt, und Aenesidemus für die vornehmste Anführer der Secte (P. H. I, 33.) weil sie ohnezweifel die Kunst am meisten ausgebildet hatten.

Timon von Phlius

ward durch Stilpos Ruhm nach Megara gezogen, hielt sich lange bei ihm auf und kehrte dann in sein Vaterland zurük. Einige Zeit nachher begab er sich zu Pyrrho nach Elis und ward sein Schüler und tiefster Verehrer. Er hatte einen Sohn Namens Xanthus, den er zur Arzneikunst und zugleich zum Fortsezer der Pyrrhonischen Kunst nach seinem Tode bestimmte. Timon hatte viel

Uebrigens scheint diese Bemerkung vorauszusezen, daß Pyrrho und die ältere Pyrrhonier den ächt-philosophischen consequenten Skepticismus als Denkart besessen haben, da doch ihr Skepticismus mehr eine Kunst (τεχνη) war. Sobald man aber etwas Positives und Consequentes im Skepticismus annehmen will, so läßt er sich als Denkart und Kunst nicht weniger fortpflanzen als andere Systeme, nur daß er freilich in dem einen Kopfe philosophischer in dem andern seichter seyn wird, wie bei andern Systemen gleichfalls der Fall ist. Der Skepticismus der Akademie pflanzte sich ziemlich lange fort.

viel Stärke in der Redekunſt; er wanderte, wie die alten Sophiſten, in verſchiedenen Gegenden herum, und erndtete mit ſeiner glänzenden und hinreiſſenden Beredſamkeit Geld und Ehre. Nachdem er ſich auf dieſe Art bereichert hatte, ſchlug er ſeinen Wohnſiz zu Athen auf, wo er auch ſtarb.

Timon war ein Vielſchreiber. Am berühmteſten wurde er durch die drei Bücher ſeiner Spottgedichte, in welchen er alle Dogmatiker aufs beiſſendſte durchzog und ihre Lehrſäze mit der bitterſten Satyre parodirte. Das erſte Buch war erzählend, das zweite und dritte in Dialogen abgefaßt. In dieſem ſpielte Xenophanes von Kolophon die Hauptrolle. Timon legte ihm Fragen vor und Xenophanes antwortete. Die neuere Dogmatiker blieben in dieſem Werke eben ſo wenig verſchont als die ältere. Auch gegen ſich ſelbſt, gegen ſeine körperliche Geſtalt, kehrte Timon darinn zuweilen ſeine ſatyriſche Geißel. Der Verluſt dieſes Werks iſt nach den Proben, welche Sextus, Diogenes und Ariſtocles daraus anführen, zu urtheilen, wirklich zu bedauern. Er liebte die Einſamkeit und das Feld. Er hatte einen ſchnellen, treffenden Wiz, einen groſen Umfang von Kenntniſſen und einen entſchiedenen Hang zum ſtillen, ruhigen Leben. Er war im höchſten Grad frugal und mäßig. Er hatte ſich das Horaziſche nil admirari ganz zu eigen gemacht. Er lebte beinahe 90 Jahre. [206])

206) Dieſe Nachrichten ſind aus dem Timon des Diogenes.

Aristocles, ein Peripatetiker, ein Schriftsteller von unbekanntem Zeitalter, [207]) hat im achten Buche seines verloren gegangenen Werks von der Philosophie einige Nachrichten von Timons Lehren gegeben, und zugleich eine Widerlegung derselben geliefert. Beide hat uns Eusebius aufbehalten. [208]) „Timon, sagt er, lehrt, daß, wer glüklich seyn wolle, auf dreierlei sehen müsse, 1. auf die Natur der Gegenstände, 2. wie wir uns gegen dieselbe zu verhalten haben, 3. was die Folge von unserm Verhalten gegen dieselbige seyn werde. Die Gegenstände selbst erklärt er für unsicher, für einerlei (ἀδιαφορα) und zweifelhaft; von unsern Empfindungen und Meinungen sagt er, daß sie weder trüglich, noch glaubwürdig seien, wir dürfen ihnen also auch nicht trauen, sondern müssen keine Meinung haben, uns auf keine Seite neigen, und ganz unerschütterlich seyn. Wir müssen von nichts etwas behaupten, weder daß es mehr dieß als jenes sei, noch daß es sei oder daß es nicht sei. Die Folge davon, sagt Timon, wird seyn, daß wir durch die gänzliche Zurükhaltung unsers Urtheils zur vollkommenen Gemüthsruhe (ἀταραξια) gelangen. — Aenesidemus aber nennt es Wohlseyn (ἡδονη)." Dieser Lehre setzte nun Aristocles folgende Gründe entgegen:

1) Man

207) Ionsius IV, 8.
208) Praep. Ev. XIV, 18.

1) Man muß die Pyrrhonier nur fragen: ob diejenige, welche einen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum machen, sich irren? Sie werden zugestehen, daß sich diese irren, und daß sie selbst, welche keinen Unterschied machen, Recht haben. Hieraus folgt aber, daß es etwas Wahres und Falsches gebe.

2) Wenn gar kein Unterschied zwischen den Dingen ist, so ist kein Unterschied zwischen den Pyrrhonieen und den übrigen Menschen. Was ist also ihre Weisheit? Und warum schimpft Timon auf alle übrige Philosophen und singt nur dem Pyrrho Loblieder?

3) Wenn Alles gleichviel ist, wenn zwischen den Dingen gar kein Unterschied ist, so ist auch kein Unterschied zwischen Verschiedenseyn und Nichtverschiedenseyn, zwischen Meinen und Nicht-Meinen. Denn warum sollte alsdann etwas mehr dieß als jenes seyn? Oder, wie Timon selbst redet: Warum Ja? Warum Nein? Warum das Warum selbst? So wird also alle Untersuchung aufgehoben. Die Pyrrhonier mögen also aufhören, uns weiter zu beunruhigen! Sie sind Wahnsinnige; sie vergessen ihre eigene Kunst, indem sie uns zugleich verbieten und gebieten, eine Meinung zu haben und selbst etwas bestimmen, da sie doch behaupten, man müsse nichts bestimmen. Sie wollen, man solle niemand und doch ihnen beifallen. Sie sa-

Beifall zu geben. Wenn sie sie aber selbst nicht glauben, so wollen wir sie gar nicht anhören. — —

6) Der Pyrrhonismus ist zwekloß, oder wenn er irgend einen Zwek hat, so ist er schädlich. Was sollen Timons Spottgedichte und Schmähungen gegen alle Menschen? Was sollen Aenesidems Werke und dieser ganze Aufwand von Worten? Wenn sie noch den Zwek hätten, uns zu besseren Menschen zu machen, wenn sie deswegen jedermann tadelten, um uns von Thorheiten zu heilen! Wenn aber all ihr Streiten zu gar nichts nüzt, warum fahren sie fort, uns beschwerlich zu seyn? Und warum erhebt Timon einen Pyrrho über Alles? In diesem Falle verdient er ja nicht mehr Bewunderung, als ein Verrükter. Und, wenn der Pyrrhonismus herrschend werden sollte, würde nicht alles Handeln zerstört, würden wir noch einen Bürger, einen Richter, einen Rathgeber, einen Freund, ja nur den Menschen übrig behalten? Und welches Laster würde der nicht wagen, der nichts für wahrhaft gut oder böse, für recht oder unrecht hielte? Man sage nicht, daß doch solche Leute die Gesetze und die bürgerliche Strafen fürchten würden. Wie sollten diejenige sich fürchten können, die sich für ganz furcht- und leidenschaftlos ausgeben? — —

7) Wenn

7) Wenn sie vorgeben, daß man in der Einrichtung seiner Lebensart sich nach der Natur und den eingeführten Gewohnheiten richten müsse, und doch behaupten, daß man seinen Beifall durchaus und immer zurückhalten soll, so handeln sie ganz widersprechend. Wenn wir gar nichts wissen, wenn wir nie urtheilen sollen, warum sollen wir gerade das wissen, daß man der Natur und Gewohnheit folgen müsse? Es ist höchst ungereimt, was sie hinzusetzen: Gleichwie purgirende Arzneimittel sich selbst zugleich mit den Excrementen ausstossen, eben so hebe der Satz, der alles für ungewiß erkläre, auch sich selbst auf. Denn, wenn er sich selbst widerlege, so handele derjenige ungereimt, der demselben gemäß handele. Sie mögen also immer stille schweigen und auch den Mund nicht aufthun! Auch hinkt ihr Gleichniß. Die Arznei geht wieder aus dem Körper, aber ihr Grundsatz bleibe in der Seele hängen und wird geglaubt. Es ist überhaupt unmöglich, daß der Mensch ohne Meinung sei. Es ist unmöglich, daß der Empfindende nicht empfinde; empfinden aber heißt etwas kennen lernen. Sie selbst trauen ihren Sinnen. Wenn sie etwas genauer sehen wollen, so wischen sie die Augen aus, nähern sich dem Gegenstande und blinzen zuweilen. — Wissen wir es nicht, wenn wir Vergnügen oder Schmerz empfinden?

bah? Iſt es möglich, es nicht zu wiſſen, wenn man gebraunt oder geſchnitten wird? Auch Gedächtniß und Erinnerung ſezen ein Vermögen etwas zu begreifen voraus. Die Begriffe des gemeinen Menſchenverſtandes, die Künſte, die Wiſſenſchaften wären ohne ein ſolches Vermögen nicht möglich.

Der Pyrrhonismus zerſtört alſo ſich ſelbſt. Er iſt auch der Natur und den Geſezen zuwider. Es würde aus demſelben folgen, daß wir gleichſam im Schlafe, ganz zwek- und ſinnlos leben müßten. Geſezgeber, Feldherrn, Lehrmeiſter wären alſo Thoren! Mir aber ſcheinen alle Menſchen eher der Natur gemäß zu leben, als dieſe ſogenannte Philoſophen, in der That wahnſinnige und raſende Menſchen.

Dieſe Widerlegung des Ariſtocles enthält Alles, was ſich gegen den Pyrrhonismus ſagen ließ, nur iſt es zu verwundern, das er nicht zu wiſſen ſcheint, daß die Pyrrhonier daß Bewußtſeyn gewiſſer Empfindungen, Vorſtellungen und Urtheile wirklich zugegeben haben, wodurch ein groſer Theil der Ungereimtheiten wegfällt, die ihnen dieſer Peripatetiſche Philoſoph zur Laſt legt. Sollte vielleicht erſt Sextus eingeſehen haben, daß die Secte wenigſtens dieß Bewußtſeyn zugeben müſſe, um ſich nur irgend halten zu können?

Die Pyrrhoniſche Secte war ihrer Natur nach ſo beſchaffen, daß ſie nie auf einen groſen Haufen von Anhängern Anſpruch machen konnte, oder wo

dieß

dieß auch geſchah, bald verächtlich und lächerlich wurde. Wenn dieſe Denkart nicht mit viel Kenntniß, Scharfſinn und Beredſamkeit verbunden war, ſo konnte ſie ſich unmöglich in öffentlicher Achtung erhalten. Sie war auch ſeit Pyrrho mehr als einmal ihrem Erliſchen nahe geweſen, fand aber zum Glüke immer wieder Repräſentanten, die ſtark genug waren, ſie zu vertheidigen und auf die Nachwelt zu bringen. Schon einmal hatte ihr Ptolemäus von Cyrene dieſen Dienſt geleiſtet. Sie war aber wieder in tiefe Verachtung geſunken, und man hörte kaum hie und da noch von irgend einem ihrer Anhänger, als

Aeneſidemus,

ein Creter, zu Alexandrien aufſtand und ihr wieder neues Anſehn gab [209]). Er ſcheint zuerſt die Skepſis in ein Syſtem gebracht zu haben; jedoch wiſſen wir nicht was Menodotus vorher gethan und was er aus ihm geſchöpft hat. Er ſchrieb ein ſyſtematiſches Werk über dieſe Kunſt, welches aus 8 Büchern beſtand [210]). Er ſtellte darinn alles als unbegreiflich dar, was Gegenſtand der Empfindung

209) μιδενος δ' επιτραφεντος αυτων, ὡς οι μιδε γνωναι το παραπαν, εχθις και τρωην εν Αλεξανδρειᾳ τη κατ' Αιγυπτον Αινησιδημος τις αναζωπυρων ηρξατο των ὀλων τυτων — l. c. p. 763.

210) Photius Biblioth. ed. Hoeſchel. Aug. Vind. 1601. p. 279 — 281. hat daraus einen Auszug aufbehalten, der aber ſehr dürftig und zum Theil unverſtändlich iſt.

dung oder des Verſtandes ſei; er ſtellte die dogmatiſche Philoſophen als Unwiſſende dar, die ſich ſelbſt verzehren, die ſich umſonſt quälen, die Wahrheit zu finden, die ſich ſelbſt täuſchen, indem ſie begriffen zu haben glauben, was ſie doch nicht begriffen. Er ſtellte nicht bloß die Freiheit von Sorgen und Kummer, ſondern auch ein poſitives Vergnügen, nicht bloß Leidenſchaftloſigkeit, ſondern auch eine ſanfte Rührung der Seele als Zwek der Skepſis vor. Er wurde für einen weiſen und beſcheidenen Mann gehalten.

Er ſchrieb ſein Werk einem gewiſſen Akademiker, Namens Lucius Nero [211]) zu, der ein Römer von vornehmer Geburt war, und mehrere hohe Ehrenſtellen bekleidet hatte.

In dem erſten Buche zeigte er den Unterſchied zwiſchen den Pyrrhoniern und Akademikern. Er erklärte die lezte für Dogmatiker, weil ſie Vieles dogmatiſch behaupten oder dogmatiſch verwerfen, weil ſie hie und da ſtoiſche Lehrſäze vertheidigen und im Streite gegen die Stoiker ſelbſt als Stoiker erſcheinen, weil ſie nicht merken, daß ſie ſich ſelbſt widerſprechen, indem ſie alle Wahrheit aufheben und doch behaupten, daß es allgemein begreifliche Din-

211) Andere leſen bei Photius, aus welchem dieſe Nachrichten ſind, Tubero.

Dinge gebe [212]). Hieraus beſchließt er die ganze pyrrhoniſche Kunſt in einem Abriſſe.

Im

212) Aus folgender Stelle kann man genauer ſehen, warum Aeneſidemus den Unterſchied zwiſchen Pyrrhoniern und Akademikern ſetzte, und wie er ſich über den Geiſt des Scepticismus erklärte: οἱ μεν απο της Ακαδημιας λεγομενοι τα μεν εισιν ἁ τα μεν τιθεντα ἀδιακτως, τα δε αρνεισθαι αμεμφιβολως· οἱ δε Πυρρωνειοι ἀπορητικοι τε εἰσι και παντος αποφαινεσθαι δογματος· και ἰδιως αυτων, το παραπαν, ουδ' ἀκαταληπτα παντα εἰναι φασι, ὑδε καταληπτα· αλλ' ὑδεν μαλλον τοιαδε η τοιαδε η τοτε μεν τοδε, τοτε δε τοδε· η ὡ μεν τοιαυτα, ὡ δε ὑ τοιαυτα, ὡ δε ὑδαμως οντα· ὑτε μεν σφικτα παντα κοπτος, η τινα τυτων ου σφικτα, αλλα ὑδεν μαλλον σφικτα η ου σφικτα· και μεν ὑδ' αληθινον, ὑδε ψευδος, ὑδε πιθανον ὑδ' ου, ὑδε μη ον· αλλα το αυτο, ὡς ειπειν, ὑ μαλλον αληθες η ψευδος, η πιθανον η απιθανον, η ὡ, η ὡ μεν η τοδε μεν τοιον, τοτε δε τοιον· η ὡ μεν τοιον δι, ὡ δε και ὑ τοιονδι· καθολυ γαρ ὑδεν ο Πυρρωνειος ὁριζει· αλλ' ὑδε αυτο τουτο, ὁτι ὑδεν διαφερει· αλλ' ως εχοντες, φασιν, ὁτως τα γενομενα ἀναιρησομεν, ὑτε φασκοντες. Οἱ δε απο της Ακαδημιας, φησι, μαλιστα της νυν και τοις βιοις συμφερουσαι ἐνιοτε δοξασις, και, ει χρη τ' αληθες ειπειν, τοις φυσιν ουσαι μαχομενας τοις βιοις. Δευτερον και περι προληψεως διαλεγματιζουσιν. Αρετην τε γαρ και ἀφροσυνην εισαγωσι, και αγαθον και κακον ὑποτιθεντοι και αληθειαν και ψευδος, και δη και πιθανον και απιθανον, και ον και μη ον, αλλα τε πολλα βεβαιως ὁριζουσι· διαμφισβητειν δε φασι περι μονης της καταληπτικης φαντασιας. Διο οἱ μεν απο Πυρρωνος, εν τω μηδεν ὁριζειν, ανεπιληπτοι το παραπαν διαμενουσιν· οἱ δε εξ Ακαδημιας δημιας τας συνηνας τοις αλλοις φιλοσοφοις ὑπαρχουσι. Το δε μαγιστον, οἱ μεν περι παντος τω προτεθεντος διαπαρωτες, τα δε συνεχον διαχυρουσι, και ἑαυτοις ὑ μαχονται, ὑδε μαχομενοις (al. μαχομενοι) ἑαυτοις συνισασι· το γαρ ἁμα τιθεναι τε και αιρειν αναμφιβολως, ἁμα τε φανοι ἀδυνατος ὑπαρχειν καταλη-

λητα,

unter Allem, was er von ihm anführt, ſind die acht Gründe oder vielmehr Methoden am merkwürdigſten, mit welchen Aeneſidemus jede dogmatiſche Beſtimmung einer Urſache oder in der Kunſtſprache jede Aetiologie aufzuheben ſuchte:

1) Oft iſt die Urſache nicht evident, und wird nicht von jedermann angenommen.

2) Oft wird Eine Urſache angegeben, da doch viele andere eben ſo möglich ſind.

3) Oft werden von dem Regelmäſigen und Ordnungsvollen Urſachen angegeben, die doch keine Ordnung und Regelmäſigkeit hervorbringen können.

4) Oft erklärt man eine Erſcheinung, die etwas unbegreifliches für uns hat, durch eine andere, die uns deutlicher iſt, ohne zu bedenken, daß dieſe lezte entweder gerade ſo unbegreiflich, als die erſte, oder von ihr ganz verſchieden ſeyn kann.

5) Die Philoſophen wollen Alles in der Welt durch die Elemente erklären, aber jeder hat wieder ſeine eigenen Begriffe von den Elementen, keiner allgemein angenommene Begriffe.

6) Die Philoſophen führen oft nur die Gründe an, welche ihren Hypotheſen günſtig ſind, diejenige aber, welche denſelben entgegengeſezt, obgleich eben ſo wahrſcheinlich ſind, übergehen ſie.

7) Die

7) Die Philoſophen führen oft Gründe an, welche nicht nur den Erſcheinungen, ſondern auch ihren eigenen Hypotheſen widerſprechen.

8) Wenn man das Zweifelhafte durch das Zweifelhafte erklärt, wenn man, um die Urſache einer Erſcheinung zu erklären, ſich auf eine andere Erſcheinung beruft, deren Urſache eben ſo zweifelhaft iſt.

Aeneſidemus ſezt noch hinzu, daß auch mehrere der angezeigten Fehler oft auf einmal gemacht werden [218]).

Wir

218) Pyrrh. Hyp. I, 17. Sonſt führt ihn Sextus noch an P. H. I, 29. adv. Math. VII, 349. 350. wo ihm die Meinung zugeſchrieben wird, daß das Denken (διάνοια) nichts Körperliches ſei, aber in den Sinnen ſelbſt beſtehe, durch welche das Vermögen zu denken, gleichſam als durch eben ſo viele Oeffnungen, durchfließe. VIII, 8. wird behauptet, Aeneſidemus, Epikurus und Heraklit ſtimmen im Allgemeinen in Anſehung der Gegenſtände der Sinne überein, im Beſondern aber weichen ſie von einander ab; Aeneſidemus nehme einen Unterſchied zwiſchen den Erſcheinungen an; er ſage, daß einige derſelben allen gleich erſcheinen, andere aber nur gewiſſen Leuten; jene ſeien wahr, dieſe falſch. 40. 215. 216. (Hier wird die Schrift des Aeneſidemus: πυῤῥωνειοι λογοι, citirt, die auch Diogenes IX, 78. 106. 116. und Photius anführen.) 234. ff. IX, 218 — 266. wo ein weitläuftiges Stük über die Entſtehung aus der eben genannten Schrift angeführt wird. 337. N. 38. Aeneſidemus habe zwei Gattungen von Bewegung übrig gelaſſen. 216. er habe behauptet, die Zeit ſeie ein Körper 233. XI, 42. Am auffallendſten iſt das in den Nachrichten des Sextus, daß er dem Aeneſidemus mehrere dogmatiſche Behauptungen zuſchreibt, in welchen er dem Heraclit gefolgt ſei, und ihn doch zugleich

Wir haben die Geſchichte des Pyrrhonismus biß auf das Zeitalter des Cicero, deſſen Zeitgenoſſe Aeneſidemus war, fortgeführt. Ehe wir weiter gehen, müſſen wir auf die Akademiker, ihre Gegner die Stoiker und auf die Entſtehung der empiriſchen Schule unter den Aerzten zurükſchauen.

Platos Philoſophie enthielt ſchon von Anfang an gewiſſe Keime des Skepticismus, ſowohl in Form als in Materie, obgleich Plato ſich dieß gar nicht zum Zweke geſezt hatte. Es war alſo kein Wunder, wenn in einem Zeitalter, wo der Pyrrhonismus ſich zu verbreiten anfieng und mehrere berühmte Vertheidiger fand, der Platonismus in Skeptizismus übergieng. Dieſe platoniſche Skeptiker heiſſen die neue Akademiker. Uebrigens war der Geiſt der neuen Akademie immer vom Geiſte des Pyrrhonismus verſchieden. Die Pyr-

gleich für einen vollendeten Pyrrhonier ausgibt. Bei einigen Anführungen des Sextus läßt ſich dieſer Widerſpruch ſo heben, daß man annimmt, Sextus habe bloß bemerkt, wie Aeneſidemus die Meinungen der Philoſophen vorgeſtellt oder geordnet habe, z. E. Math. X, 42. (ſ. daſelbſt Fabriz) aber dieß geht nicht bei allen an. Ich geſtehe, daß ich dieſen Widerſpruch nicht zu heben weiß, wenn nicht etwa ein Theil der Anführungen des Sextus aus einem andern Werke des Aeneſidemus iſt, in welchem er wirklich dogmatiſche Lehrſäze aufſtellte. Vielleicht hieng Aeneſidemus, ehe er in der Schule der Pyrrhonier auf alle Wahrheit Verzicht that, dem Heraklitus an.

Pyrrhonier wollten keine Secte seyn und haschten nicht nach Anhängern, die Akademiker wollten eine Secte ausmachen, und suchten die Zahl ihrer Schüler durch mannichfaltige Mittel zu vermehren. Die Pyrrhonier waren stille, ruhige, gegen Beifall und Ruhm gleichgültige Leute, die Akademiker waren ehrgeizige Sophisten, die durch ihre Beredsamkeit hinzureissen suchten. Der Pyrrhonismus hat sich nach und nach immer mehr biß zur Vollendung entwikelt, und wurde für alle philosophische Systeme, für alle Wissenschaften und Künste gleich gefährlich, der Akademismus war mehr temporär, er bekämpfte mehr die gegenwärtige Feinde, als alle Feinde, er ward so wenig je ganz ausgebildet, daß er sich vielmehr nach und nach wieder durch verschiedene Stuffen in den Dogmatismus verlor. So ruhte doch der Geist der Urheber beständig auf ihren Nachfolgern. Dieß sind meines Erachtens die wesentliche Unterschiede zwischen Pyrrhoniern und Akademikern, und diese bleiben, wenn auch Arcesilas und seine ersten Nachfolger sich wirklich zuweilen ganz wie die Pyrrhonier ausgedrükt und sich, wie sie, über Wahrheit und Irrthum erklärt haben.

Man hat sonst in alten und neuen Zeiten andere Merkmale zwischen den Pyrrhoniern und Akademikern und den verschiedenen Akademieen festzusezen gesucht, auch wohl zuweilen allen Unterschied zwischen den Pyrrhoniern und Akademikern biß auf

die fünfte Akademie verworfen [219]). Die nachfolgende Ausführung wird zeigen, daß die angeführte Unterscheidungen und Uebereinſtimmungen die einzig richtigen ſind, welche im Allgemeinen angegeben werden können.

Arce-

219) Gellius Noct. Att. XI, 5. Vetus autem quaeſtio et a multis ſcriptoribus graecis tractata eſt, in quid et quantum Pyrrhonios et Academicos philoſophos interſit. utrique enim ζητητικοι, σκεπτικοι, αποφητικοι dicuntur, quoniam utrique nihil affirmant, nihilque comprehendi putant etc. — Cum haec autem conſimiliter tam Pyrrhonii dicant quam Academici, differre tamen inter ſeſe et propter alia quaedam et vel maxime propterea exiſtimati ſunt, quod Academici quidem ipſum illud, nihil poſſe comprehendi, quaſi comprehendunt et, nihil poſſe decerni, quaſi decernunt: Pyrrhonii ne id quidem ullo pacto videri verum dicunt, quod nihil eſſe verum videtur. Huet behauptet, daß zwiſchen den vier Akademieen und den Pyrrhoniern in der Hauptſache kein Unterſchied geweſen ſei de la foibleſſe §. 166. ff. Meiners leugnet allen Unterſchied zwiſchen dem Skeptikern, dem Arceſilas und Carneades Geſch. der Weltweish. S. 143. Garve zu Cicero de Offic. II, 2. ſagt: das akademiſche Syſtem unterſcheidet ſich von dem Skepticismus dadurch, daß dieſer allen innern Unterſchied der Ideen, in Abſicht auf Wahrheit aufhebt, und unſre vermeinte Ueberzeugung lediglich von gewiſſen Naturgeſezen, von der Stärke des Eindruks, von einer phyſiſchen Nothwendigkeit ableitet; dahingegen jenes den Ideen ſelbſt eine verſchiedene nähere oder entferntere Beziehung auf Wahrheit übrig läßt; keiner aber die höchſte und vollkommenſte Gleichheit mit derſelben zugeſteht. Die Akademiker ſtreiten ſich eigentlich über den Grad der Gewisheit: ob der höchſte Grad, deſſen die menſchliche Kenntniß fähig iſt, zugleich der höchſte abſolute Grad iſt. Da wir

aber

Arcesilas

war aus Pitane in Aeolien gebürtig. Zu Athen war er Anfangs Peripatetiker, gieng dann zur Akademie über, und ward endlich, vermuthlich

aber keinen Maasstab haben, mit welchem wir unsre vollkommenste Ueberzeugung vergleichen könnten, so verliert sich dieß in die dunkle Region der allgemeinen Geisterlehre: und derjenige, welcher annimmt, daß etwas so wahrscheinlich sei, daß der Mensch und alle Menschen darnach handeln können, gibt im Grunde zu, daß etwas gewiß ist: denn eine andere menschliche Gewisheit ist durchaus unmöglich. Und so vereinigt sich auch wieder der Skeptiker mit beiden seiner Gegner, wenn er sich und dieselben versteht. Denn, wenn er Naturgesetze annimmt, nach welchen Dinge uns zu jeder Zeit und allen Menschen, wie uns, als wahr erscheinen müssen, so ist die Frage ganz unnüz und zugleich auch unbeantwortlich, ob das, was nach diesen Naturgesetzen für wahr gehalten wird, auch wirklich wahr ist: so lange biß wir in einen andern Zustand kommen, oder vom Zustande eines andern Wesens etwas erfahren, in welchem diese Gesetze nicht mehr gelten. Wenn die Empfindung oder Idee eines Menschen von der Idee des andern verschieden ist: da können wir fragen und es vielleicht auch finden, welches die richtigere sei. Aber wo die Empfindungen und Ideen aller Menschen übereinstimmen und wir von Vorstellungen anderer Wesen, die davon abweichen, nichts wissen, da ist gar kein weiteres Nachdenken über die Wahrheit derselben möglich." Eigentlich sollte man, wenn man die Pyrrhonier mit den Akademikern vergleicht, nicht weiter gehen, als in den oben von uns angegebenen allgemeinen Zügen bestimmt ist, sonst aber immer die einzelne Akademiker angehen, welche man meint, weil sie überhaupt nicht mit einander übereinstimmten. Uebrigens würden die Pyrrhonier die Vereinigung zwischen ihnen und den Akademikern, welche Garve entdekt haben will, ohnezweifel nicht zugestanden haben, wie man schon aus den Unterscheidungen sieht, die Sextus zwischen bei-

durch ſeine Bekanntſchaft mit den Spizfündigkeiten der Megariker, und durch den ſich gerade damals ausbreitenden Pyrrhonismus, vielleicht auch durch den ſtrengen und hartnäkigen Dogmatismus der Stoiker veranlaßt, eine neue Akademie zu ſtiften, die ſich nur durch warmen Parthiegeiſt und durch die Zuverſicht, mit welcher ſie zuweilen die Ungewisheit aller Dinge behauptete, von den Pyrrhoniern unterſchied. Er zog durch ſeine hinreiſſende Beredſamkeit, durch das Anziehende und Impoſante ſeines Aeuſſerlichen, durch ſeinen treffenden und logiſchen Vortrag eine groſe Menge von Schülern an ſich. Er ſezte die Stoiker ſelbſt durch ſeine Vorträge in Erſtaunen. Ihre Muſe war damals noch jung und unerfahren in den Redekünſten, mit welchen Arceſilas die Lehrſäze Zenos angrif und ſeinen Zuhörern unwillkührlich Beifall abzwang. Wer ſich mit ihm in einen philoſophiſchen Streit einließ, ward überwunden, und die übrigen hörten mit ſtiller Bewunderung zu. Seine Zeitgenoſſen und Mitbürger wollten nichts mehr glauben, wenn es Arceſilas nicht geſagt hätte [220]). Seine

beiden annimmt, P. H. I, 1. 33. der in der Hauptſache mit Gellius übereinſtimmt, nur daß er die verſchiedene Akademieen unterſcheidet. Wir bemerken hier noch, daß Numenius, ein Pythagoräer, den Unterſchied der platoniſchen und akademiſchen Philoſophie unterſuchte in einer Schrift: περι της των Ακαδημαικων προς Πλατωνα διαστασεως bei Euſeb. Praep. Ev. XIV, 4. ſqq.

220) Dieſe Nachrichten ſind faſt wörtlich aus Numenius (bei Euſeb. Praep. Evang. IX, 9.) der ſonſt dem Arceſilas gar nicht gut war. Cicero Qu. Ac. IV, 18. ſagt: quis

Seine Stärke in der Beredſamkeit verdankte er groſentheils dem Studium der groſen Dichter, beſonders Homers und Pindars [221]), und der Werke Platos, für welchen er immer die gröſte Verehrung bezeugte, ohngeachtet er mehr im Geiſte der Pyrrho und Diodore zu philoſophiren pflegte [222]).

Er war ſehr ſtreng gegen ſeine Schüler, ohne ihren Muth niederzuſchlagen; vielmehr erfüllte er ſie, wie Diogenes ſagt, mit Hofnungen [223]). Er war reich, und genoß die Freuden des Lebens, aber war auf die edelſte Art wohlthätig [224]). Er ermahnte ſeine Schüler ſelbſt auch andre Lehrer zu hören, und da ihm einmal einer offen ſagte, daß ihm ein anderer beſſer gefalle, ſo führte ihn Arceſilas ſelbſt hin zu ihm, und empfahl ihn dem Lehrer [225]). Er blühte um die 120 Olympiade und ſtarb im 75 Jahre ſeines Alters [226]). Er hatte

quis iſta tam aperte perſpicueque et perverſa et falſa ſecutus eſſet, niſi tanta in Arceſila et copia rerum et dicendi vis fuiſſet. —

221) Diog. IV. p. 274.

222) l. c. p. 275. Daher Ariſtos Sinngedicht auf ihn: πρόσθε Πλάτων, ὀπίσθεν δὲ Πύρρων, μέσσος Διόδωρος.

223) ἐλπίδων ἀποτιμήλας πολὺς ἐπέκεινας l. c. p. 278.

224) l. c. 278 — 280.

225) p. 282. l. c. Einen ſeiner Schüler, der den Stoiker Cleanthes, alſo einen philoſophiſchen Gegner des Arceſilas, durch einen Vers aus einer Comoedie beleidigt hatte, verbannte er aus ſeiner Schule und nahm ihn nicht wieder auf, biß er dem Cleanthes Genugthuung geleiſtet hatte. Plutarch. de discrim. amici et adulat.

226) l. c. p. 283. f

die Tugend geübt, die er durch ſeine Raiſonnements ganz ungewiß gemacht hatte. Seine Feinde beſchuldigten ihn zwar, daß er ſeinen unmoraliſchen Grundſäzen gemäß lebe, aber Cleanthes ſagte ihnen: Schweigt! Arceſilas ſtürzt die Pflichten durch ſeine Worte um, aber er richtet ſie durch ſeine Handlungen wieder auf. Arceſilas antwortete, daß er Schmeicheleien nicht liebe. „Heißt das, erwiederte Cleanthes, dir ſchmeicheln, wenn man ſagt, daß du anders ſprichſt, als du handelſt?“ [227])

Was ſeinen Skepticismus betrift, ſo ſind die Nachrichten des Sextus darüber die ausführlichſten, und, wie es ſcheint, die richtigſten. Dieſen zufolge war ſeine Lehre von der Pyrrhoniſchen beinahe gar nicht verſchieden; er entſchied über Nichts, er hielt über alles ſeinen Beifall zurük. Er erklärte die vollkommene Gemüthsruhe für die natürliche Folge dieſer Zurükhaltung des Beifalls. Und darinn näherte er ſich den Dogmatikern, daß er wenigſtens dieß dogmatiſch zu behaupten ſchien, indem die Pyrrhonier es bloß für etwas ausgaben, das ihnen ſo ſcheine, und daß er den Beifall für etwas Schlimmes, die Zurükhaltung deſſelben für etwas Gutes erklärte. Uebrigens behaupteten im Alterthum viele, es ſei ihm mit ſeinem Ske-

227) Diog. VII, n. 171. Ueber den Arceſilas überh. Bayle Art: Arceſilas.

Skepticismus nicht recht Ernſt geweſen, ſondern er habe dadurch bloß die Fähigkeit ſeiner Schüler zur platoniſchen Lehre prüfen wollen [228]). Dieſe Sage ſcheint wirklich einigen Grund zu haben. Wenn man hinzuſezt, daß Ehrgeiz bei Arceſilas mitwirkte daß das Talent der Beredſamkeit, das er beſaß, auf keine andere Art mehr glänzen konnte, als wenn er auch die allgemeinſten und herrſchendſten Ueberzeugungen beſtürmte, und ſeinen Zuhörern wirklich auf eine Zeitlang zu entreiſſen wußte, ſo wird es noch wahrſcheinlicher, daß er kein Pyrrhonier im Ernſte geweſen ſei.

Uebrigens hob Arceſilas alles Criterium der Wahrheit auf [229]). Die Stoiker behaupteten, man müſſe Wiſſenſchaft, Meinung und das Vermögen des Begreifens, welches mit beiden verwandt ſei, unterſcheiden. Wiſſenſchaft umfaſſe die ſichere, feſte, unwandelbare Kenntniſſe, die in der Vernunft ihren Siz haben; die Meinung ſei ein ſchwacher und irriger Beifall; das Vermögen des Begreifens (καταληψις) liege zwiſchen den beiden vorhergehenden mitten inne und ſei der Beifall, den man einem begreiflichen Eindruke ſchenke. Dieſes Vermögen unterſcheide, was zur Wiſſenſchaft oder Meinung gehöre. Die Stoiker unterſchie-

228) Pyrrh. Hyp. I, 33. S. auch Eberhard allgem. Geſch. der Philoſ. S. 147.
229) Sextus adv. Math. VII, 150.

ſcheiden alſo reine, unwandelbare Vernunftbegriffe von ſchwankenden Meinungen, und beide von der Ueberzeugung, welche gewiſſe Vorſtellungen unwiderſtehlich hervorbringen. Zu der Wiſſenſchaft konnte ſich ihrer Behauptung nach allein der Weiſe erheben; die Meinung war der Antheil der Thoren; jenes Vermögen aber, Vorſtellungen und Eindrüke zu empfangen, war beiden, war allen Menſchen gemeinſchaftlich, war untrüglich und das Criterium (per quod) der Wahrheit [230]). Dieß war eigentlich der Hauptpunct, über welchen Stoiker und Akademiker ſtritten. Die Stoiker griffen es auf die rechte Art an, dem Skepticismus entgegenzuarbeiten, ſie unterſchieden die Seelenvermögen genauer, als vorher geſchehen war, und ſuchten ſie zum Bewußtſeyn der Menſchen zu bringen. Dieß iſt auch eines der treffendſten Mittel gegen den Skepticismus. Freilich kann der Skeptiker dieß Bewußtſeyn leugnen oder zweifelhaft machen, und inſofern gibt es eigentlich gar kein dogmatiſches Syſtem in aller Welt, das gegen den Skepticismus beſtehen könnte. Aber wenn die Thatſachen des Bewußtſeyns richtig angegeben und beſtimmt unterſchieden werden, ſo kann dieß ſo ſtark auf die Menſchen wirken, daß die ſkeptiſche Denkart von ſelbſt verſchwindet, wenn ſonſt alle Umſtände gleich ſind.

Den

230) Sext. adv. Math. VII, 151. 152. und weitläuftiger 227. ff.

Den vorher angeführten Behauptungen der Stoiker ſezte nun Arceſilas folgendes Raiſonnement entgegen. Jenes Vermögen, das zwiſchen Wiſſenſchaft und Meinung unterſcheiden ſoll, iſt ein Unding. Der Beifall, den gewiſſe Vorſtellungen erzwingen ſollen, exiſtirt entweder in dem Weiſen oder im Thoren. Exiſtirt er in dem Weiſen, ſo iſt er Wiſſenſchaft. Exiſtirt er in dem Thoren, ſo iſt er Meinung — ſo daß alſo nichts als ein leerer Namen übrig bleibt. Zudem iſt es 1) nicht der Eindruk, dem wir Beifall geben, ſondern die Vernunft. Der Beifall bezieht ſich auf Säze. 2) Es gibt keinen Eindruk, keine Vorſtellung, die nicht auch falſch ſeyn könnte. Folglich iſt der Beifall immer unſicher. Es gibt alſo kein ſolches Begreifungsvermögen, als die Stoiker vorgeben — es iſt alſo alles unbegreiflich. Der Weiſe muß alſo nach den eigenen Grundſäzen der Stoiker, wenn ſie conſequent ſeyn wollen, ſeinen Beifall immer zurükhalten. Wenn das ſtoiſche Criterium ein Unding iſt, ſo iſt Alles unbegreiflich. Wenn Alles unbegreiflich iſt, ſo iſt jeder Beifall des Weiſen eine bloße Meinung. Aber alsdann iſt er ein Thor. Der Weiſe wird alſo nichts ſeinen Beifall ſchenken [237]).

Auf-

237) Sext l. c. 153 — 157. Si vlli rei ſapiens aſſentietur unquam, aliquando etiam opinabitur: nunquam autem opinabitur: nulli igitur rei aſſentietur; hanc concluſionem Arceſilas probabat: confirmabat enim et primum et ſecundum. Cic. Ac. Qu. IV, 21.

unter Allem, was er von ihm anführt, ſind die acht Gründe oder vielmehr Methoden am merkwürdigſten, mit welchen Aeneſidemus jede dogmatiſche Beſtimmung einer Urſache oder in der Kunſtſprache jede Aetiologie aufzuheben ſuchte:

1) Oft iſt die Urſache nicht evident, und wird nicht von jedermann angenommen.

2) Oft wird Eine Urſache angegeben, da doch viele andere eben ſo möglich ſind.

3) Oft werden von dem Regelmäſigen und Ordnungsvollen Urſachen angegeben, die doch keine Ordnung und Regelmäſigkeit hervorbringen können.

4) Oft erklärt man eine Erſcheinung, die etwas unbegreifliches für uns hat, durch eine andere, die uns deutlicher iſt, ohne zu bedenken, daß die lezte entweder gerade ſo unbegreiflich, als die erſte, oder von ihr ganz verſchieden ſeyn kann.

5) Die Philoſophen wollen Alles in der Welt durch die Elemente erklären, aber jeder hat wieder ſeine eigenen Begriffe von den Elementen, keiner allgemein angenommene Begriffe.

6) Die Philoſophen führen oft nur die Gründe an, welche ihren Hypotheſen günſtig ſind, diejenige aber, welche denſelben entgegengeſezt, obgleich eben ſo wahrſcheinlich ſind, übergehen ſie.

7) Die

7) Die Philoſophen führen oft Gründe an, welche nicht nur den Erſcheinungen, ſondern auch ihren eigenen Hypotheſen widerſprechen.

8) Wenn man das Zweifelhafte durch das Zweifelhafte erklärt, wenn man, um die Urſache einer Erſcheinung zu erklären, ſich auf eine andere Erſcheinung beruft, deren Urſache eben ſo zweifelhaft iſt.

Aeneſidemus ſezt noch hinzu, daß auch mehrere der angezeigten Fehler oft auf einmal gemacht werden [218]).

Wir

218) Pyrrh. Hyp. I, 17. Sonſt führt ihn Sextus noch an M. H. I, 29. adv. Math. VII, 349. 350. wo ihm die Meinung zugeſchrieben wird, daß das Denken (διανοια) nichts Körperliches ſei, aber in den Sinnen ſelbſt beſtehe, durch welche das Vermögen zu denken, gleichſam als durch eben ſo viele Oefnungen, durchdringe. VIII, 8. wird behauptet, Aeneſidemus, Epikurus und Heraklit, ſtimmen im Allgemeinen in Anſehung der Gegenſtände der Sinne überein, im Beſondern aber weichen ſie von einander ab; Aeneſidemus nehme einen Unterſchied zwiſchen den Erſcheinungen an; er ſage, daß einige derſelben allen gleich erſcheinen, andere aber nur gewiſſen Leuten; jene ſeien wahr, dieſe falſch. 40. 215. 216. (Hier wird die Schrift des Aeneſidemus: πυρρωνειοι λογοι, citirt, die auch Diogenes IX, 78. 106. 116. und Photius anführen.) 234. ff. IX, 218 — 266. wo ein weitläuftiges Stük über die Entſtehung aus der eben genannten Schrift angeführt wird. 337. X. 38. Aeneſidemus habe zwei Gattungen von Bewegung übrig gelaſſen. 216. er habe behauptet, die Zeit ſeie ein Körper 233. XI, 42. Am auffallendſten iſt das in den Nachrichten des Sextus, daß er dem Aeneſidemus mehrere dogmatiſche Behauptungen zuſchreibt in welchen er dem Heraclit gefolgt ſei, und ihn doch zugleich

Wir haben die Geſchichte des Pyrrhonismus biß auf das Zeitalter des Cicero, deſſen Zeitgenoſſe Aeneſidemus war, fortgeführt. Ehe wir weiter gehen, müſſen wir auf die Akademiker, ihre Gegner die Stoiker und auf die Entſtehung der empiriſchen Schule unter den Aerzten zurükſchauen.

Platos Philoſophie enthielt ſchon von Anfang an gewiſſe Keime des Skepticismus, ſowohl in Form als in Materie, obgleich Plato ſich dieß gar nicht zum Zweke geſezt hatte. Es war alſo kein Wunder, wenn in einem Zeitalter, wo der Pyrrhonismus ſich zu verbreiten anfieng und mehrere berühmte Vertheidiger fand, der Platonismus in Skeptizismus übergieng. Dieſe platoniſche Skeptiker heiſſen die neue Akademiker. Uebrigens war der Geiſt der neuen Akademie immer vom Geiſte des Pyrrhonismus verſchieden. Die Pyr-

gleich für einen vollendeten Pyrrhonier ausgibt. Bei einigen Anführungen des Sextus läßt ſich dieſer Widerſpruch ſo heben, daß man annimmt, Sextus habe bloß bemerkt, wie Aeneſidemus die Meinungen der Philoſophen vorgeſtellt oder geordnet habe, z. E. Math. X, 42. (ſ. daſelbſt Fabriz) aber dieß geht nicht bei allen an. Ich geſtehe, daß ich dieſen Widerſpruch nicht zu heben weiß, wenn nicht etwa ein Theil der Anführungen des Sextus aus einem andern Werke des Aeneſidemus iſt, in welchem er wirklich dogmatiſche Lehrſäze aufſtellte. Vielleicht hieng Aeneſidemus, ehe er in der Schule der Pyrrhonier auf alle Wahrheit Verzicht that, dem Heraklitus an.

Pyrrhonier wollten keine Secte seyn und haschten nicht nach Anhängern, die Akademiker wollten eine Secte ausmachen, und suchten die Zahl ihrer Schüler durch mannichfaltige Mittel zu vermehren. Die Pyrrhonier waren stille, ruhige, gegen Beifall und Ruhm gleichgültige Leute, die Akademiker waren ehrgeizige Sophisten, die durch ihre Beredsamkeit hinzureissen suchten. Der Pyrrhonismus hat sich nach und nach immer mehr biß zur Vollendung entwikelt, und wurde für alle philosophische Systeme, für alle Wissenschaften und Künste gleich gefährlich, der Akademismus war mehr temporär, er bekämpfte mehr die gegenwärtige Feinde, als alle Feinde, er ward so wenig je ganz ausgebildet, daß er sich vielmehr nach und nach wieder durch verschiedene Stuffen in den Dogmatismus verlor. So ruhte doch der Geist der Urheber beständig auf ihren Nachfolgern. Dieß sind meines Erachtens die wesentliche Unterschiede zwischen Pyrrhoniern und Akademikern, und diese bleiben, wenn auch Arcesilas und seine ersten Nachfolger sich wirklich zuweilen ganz wie die Pyrrhonier ausgedrükt und sich, wie sie, über Wahrheit und Irrthum erklärt haben.

Man hat sonst in alten und neuen Zeiten andere Merkmale zwischen den Pyrrhoniern und Akademikern und den verschiedenen Akademieen festzusezen gesucht, auch wohl zuweilen allen Unterschied zwischen den Pyrrhoniern und Akademikern biß auf

was in ihm iſt, ſichtbar macht, eben ſo muß auch der Eindruk ſich ſelbſt und das Evidente, das ihn hervorgebracht hat, darſtellen. Weil er aber die Sachen nicht immer richtig darſtellt, ſondern oft trügt, und gleich einem ungetreuen Boten die Sachen falſch ankündigt, ſo folgt von ſelbſt, daß nicht jeder Eindruk ein Criterium des Wahren ſeyn könne, ſondern nur ein wahrer. Zudem gibt es keinen Eindruk, der ſo wahr wäre, daß er nicht auch falſch ſeyn könnte; jedem, der wahr zu ſeyn ſcheint, iſt irgend ein falſcher ähnlich; das Criterium liegt alſo in dem gemeinſchaftlichen Eindruke des Wahren und Falſchen. Ein ſolcher Eindruk aber, der das Wahre vom Falſchen nicht deutlich getrennt darſtellt, kann kein Criterium des Wahren ſeyn [239]). Die Empfindung iſt alſo überhaupt kein Criterium des Wahren — aber eben deswegen auch die Vernunft nicht, weil ſie von der Empfindung abhängt. Wenn ſie etwas beurtheilen ſoll, ſo muß es ihr vorher erſcheinen — erſcheinen aber kann es ihr nicht, ohne die vernunftloſe Empfindung. So ſuchte Carneades alles Criterium des Wahren aufzuheben [240]); als er aber gefragt wurde, ob es denn kein

239) Oder mit dem Kunſtausdruke, der ſich deutlich auf Stoiſche Lehren bezieht: ἡ δε κοινη τυτων φαντασια ουκ ἐστι καταληπτικη. Sext. adv. Math. VII, 164. Ebend. hat §. 165. Sextus auch noch den treffenden Ausdruk φαντασια ου κριτικη ἐστι.

240) S. über dieß ganze Raiſonnement Sextus adv. Math. VII, 159 — 166.

kein Criterium für das Leben und Handeln und für die Erwerbung der Glükſeeligkeit gebe, ſo fand er ſich genöthigt, ein ſolches zu beſtimmen; er nahm verſchiedene Grade wahrſcheinlicher Empfindungen oder Eindrüke an, 1) die ſchlechthin wahrſcheinliche, 2) die zugleich wahrſcheinliche und übereinſtimmende, 3) die zugleich wahrſcheinliche, übereinſtimmende und überlegte [241]). Man kann bei jeder Empfindung, nach der Behauptung des Carneades, das Subject und das Object unterſcheiden. In Anſehung des Objects kann eine Empfindung wahr oder falſch ſeyn — wahr, wenn ſie mit dem Objecte übereinſtimmt, falſch, wenn ſie mit ihm diſſharmonirt. In Anſehung des Subjects kann eine Empfindung entweder wahr ſcheinen [242]) oder falſch [243]). Die lezte, die offenbar falſch iſt, und auch nicht als wahr erſcheint, kann nie das Criterium des Wahren ſeyn. Die erſte aber kann abermals entweder mehr [244]) oder weni-

241) Im griech. πιθανη φαντασια, πιθανωτατος und διεξωδευμενη l. c. §. 166. Cicero hat dieſe Grade ſo ausgedrükt 1. probabilis viſio, 2. probabilis et quae non impediatur, 3. ex circumſpectione aliqua et accurata conſideratione probabile. A. Q. IV, 11. 18. add. Fabric. ad Sext P. H. I, 33. p. 60. Weiter unten werden wir den Sextus dieſe Ausdrüke genauer erklären laſſen.

242) Eine ſolche hieß auch εμφασις, πιθανοτης, πιθανη φαντασια l. c. 169.

243) απεμφασις, απιθανης, απιθανος φαντασια l. c.

244) σφοδρον εχουσα το φαινεσθαι αυτην αληθη l. c. 171.

weniger [245]) evident ſeyn. Die lezte kann abermals kein Criterium des Wahren und Falſchen ſeyn: denn da ſie weder ſich ſelbſt, noch ihre Urſache deutlich anzeigen kann, ſo iſt ſie nicht gemacht, uns zu überzeugen und zum Beifall zu nöthigen. Diejenige aber, welche zugleich wahr ſcheint, und einen hinlänglichen Grad von Evidenz hat, iſt das Criterium der Wahrheit [246]).

Die oben angeführte Verſchiedenheiten der Empfindungen in Anſehung der Grade der Wahrſcheinlichkeit, erklärte Carneades weiter ſo: Das Wahrſcheinliche iſt 1. entweder das, was wahr iſt und wahr zu ſeyn ſcheint, 2. das, was falſch iſt, und wahr zu ſeyn ſcheint, 3. das Wahre, das beiden gemeinſchaftlich iſt [247]). Eine Empfindung, die wahr zu ſeyn ſcheint, iſt ein Criterium des Wahren; die Akademiker nennen ſie eine wahrſcheinliche Empfindung. Zuweilen aber geſchieht es, daß ſich eine falſche als wahr darſtellt, ſo daß eine und dieſelbige Empfindung für das Wahre und Falſche zugleich gebraucht wird. Da aber eine ſolche Empfindung oder Vorſtellung die

245) αμυδρα, ὡς η επι των παρα μικροτητα τε θεωρημενε, η παρα ικανον διαστημα, η και παρα ασθενειαν της οψεως συγχεχυμενως και ουκ εκτυπως τι λαμβανουσης l. c. εκλυτος 172.

246) Sext. l. c. 267 — 173.

247) το αληθες κοινον αμφοτερων l. c. 174. Dieß kann allerdings der Fall ſeyn, wenn zwei Sätze nicht ſo entgegengeſezt ſind, daß ſie einander durchaus aufheben.

die nur den Schein des Wahren annimmt, nur selten vorkömmt, so muß man derjenigen, welche gewöhnlich wahr ist, seinen Glauben nicht versagen. Denn nach demjenigen, was meistentheils geschieht, pflegt man seine Urtheile und Handlungen einzurichten. Weil aber niemals eine Empfindung ganz einfach ist, sondern immer, wie ein Glied in einer Kette, mit andern in Verbindung steht, so entsteht ein zweites Criterium der Wahrheit, nämlich die zugleich wahrscheinliche und übereinstimmende Empfindung. Wenn ich einen Menschen sehe, so muß ich mir nothwendig sowohl seine verschiedene Eigenschaften als auch die Gegenstände ausser ihm, mit welchen er in Verbindung steht, vorstellen — also sowohl seine Farbe, Größe, Figur, Bewegung, Kleidung, Sprache, als auch Luft, Licht, Himmel, Erde, seine Freunde u. s. w. Wenn nun keine dieser einzelnen Vorstellungen uns falsch zu seyn scheint, sondern alle ohne Unterschied uns übereinstimmend dünken, so vermehrt sich unser Glauben. So wie einige Aerzte das Fieber nicht an einem Symptome, sondern an der Vereinigung mehrerer erkennen, eben so beurtheilt der Akademiker das Wahre nach dem Zusammenflusse verschiedener Vorstellungen, von welchen keine sich ihm als falsch darstellt. Es kann aber hier Grade der Wahrscheinlichkeit geben. Diejenige Empfindung ist die wahrscheinlichere und vollkommnere, welche ihren Theilen nach geprüft ist. Bei einer solchen Empfindung untersuchen wir jede der einzelnen Empfindungen, aus

welchen ſie zuſammengeſezt iſt, ob ſie des Aufnehmens werth ſei oder nicht. Wir unterſuchen das Subject, das Object und das Inſtrument der Prüfung, wir unterſuchen Entfernung und Zwiſchenraum, Ort und Zeit, Beſchaffenheit des empfindenden Weſens, und den Actus des Empfindens ſelbſt u. ſ. w. Wenn die Sinne des Urtheilenden geſund ſind, wenn der Gegenſtand, von welchem geurtheilt werden ſoll, nicht zu klein iſt, wenn die Diſtanz nicht zu groß iſt, wenn das Medium zwiſchen dem Objecte und Subjecte die Empfindung nicht verwirrt, wenn die Zeit nicht zu kurz iſt ꝛc. ſo entſteht eine zugleich wahrſcheinliche, übereinſtimmende und geprüfte Empfindung. Gleichwie wir aber im gemeinen Leben nur Einen Zeugen prüfen, wenn von einer geringfügigen Sache die Rede iſt, und mehrere, wenn es eine wichtigere Sache betrift, endlich, wenn von einer ganz wichtigen Sache die Frage iſt, alle — eben ſo, ſagt Carneades, bedienen wir uns in der Beurtheilung unwichtiger Dinge der wahrſcheinlichen, in der Beurtheilung wichtigerer der wahrſcheinlichen und übereinſtimmenden, in der Beurtheilung derjenigen Dinge aber, die zur Glükſeeligkeit gehören, der wahrſcheinlichen, übereinſtimmenden und geprüften Vorſtellung. Wir nehmen aber nicht nur auf die Gegenſtände, ſondern auch auf die Umſtände Rükſicht. Wenn wir nicht Zeit genug haben, eine Sache genau zu prüfen, ſo folgen wir der wahrſcheinlichen Meinung — je mehr wir aber Zeit dazu haben, einer deſto wahr-

wahrscheinlicheren und geprüfteren Meinung folgen wir [248]).

Carneades leugnete also nicht, daß es eine Wahrheit gebe, ja er scheint dieß nicht einmal bezweifelt zu haben — aber das leugnete er, daß wir die Wahrheit begreifen können, und in so fern erklärte er alles ohne Unterschied für unbegreiflich, und konnte auch eben deswegen jeden Saz zweifelhaft machen. Dagegen stellte er eine Theorie des Wahrscheinlichen auf, deren Hauptzüge uns Sextus aufbewahrt hat, und die seinem Scharfsinne grose Ehre macht. Inzwischen bezog sich diese Theorie doch bloß auf die Vorstellung sinnlicher Gegenstände. Carneades dehnte aber seinen Skepticismus auf alle mögliche Gegenstände der menschlichen Vorstellungen aus, namentlich auf logische und moralische. Dieß konnte er auch thun, ohne inconsequent zu seyn: denn seine Gründe giengen überall nur gegen das Vollkommen-Begreifliche, gegen das Erkennen des Absolut-Wahren, nicht

248) Sext. l. c. 174 — 189. Diese Stelle enthält wohl die richtigste Auseinandersezung des Systems des Carneades. Andere weniger merkwürdige und sich zum Theil widersprechende Stellen hat Bayle Not. B. gesammelt und beurtheilt; es ist wirklich zu verwundern, daß er, der sonst eine gute Belesenheit in Sextus zeigt, die Stelle desselben im ganzen Art. Carneades, nicht benuzt. Eben so wenig gebraucht er Not. I., wo er die Gründe des Carneades gegen das Stoische Religionssystem anführt, die merkwürdige Stelle Sext. adv. Math. IX, 140 — 149. die wir an einem andern Orte anführen werden.

gegen das Wahrſcheinliche und die verſchiedene Grade deſſelben. Auch einen Begriff von abſoluter Wahrheit in uns, ja die Exiſtenz einer ſolcher Wahrheit [249]) konnte er zugeben und hat ſie ohnezweifel zugegeben: denn das Erkennen des Wahrſcheinlichen iſt nichts anders, als eine Annäherung zur Erkenntniß des Wahren. Er konnte auch zugeben, daß ſelbſt in unſerer Erkenntniß des Wahrſcheinlichen viel Wahres ſei, nur das mußte er ſeinem Syſteme gemäß leugnen, daß wir es durch irgend ein gewiſſes Kennzeichen vom Falſchen unterſcheiden können [250]).

Carneades beſtritt den Saz: Zwei Dinge, die einem Dritten gleich ſind, ſind ſich ſelbſt gleich [251]). Am berühmteſten aber wurde ſein Skepticismus bei ſeiner Geſandſchafft nach Rom, die überhaupt eine ſehr denkwürdige Begebenheit in der Geſchichte der alten Philoſophie iſt. Die Athenienſer waren wegen der Plünderung einer gewiſſen Stadt zu einer beträchtlichen Geldſtrafe ver-

249) ſ. Bayle Not. B.

250) Non enim ſumus ii, quibus nihil verum eſſe videatur, ſed ii, qui omnibus veris falſa quaedam adjuncta eſſe dicamus, tanta ſimilitudine, ut in iis nulla inſit certa judicandi et aſſentiendi nota Cic. de nat. Deor. I, 5.

251) Galenus de optimo dicendi genere zu Ende der Edition der Pyrrh. Hyp. des Sextus von Heinrich Stephanus 1562 p. 200. Galenus iſt ſehr böſe darüber, daß die Schüler des Carneades nur die Gründe deſſelben gegen dieſen Saz aufbewahrt haben, und keiner derſelben dieſe Sophismen — ſo nennt er ſie — aufgelöſt hat.

verdammt worden. Carneades, ein Akademiker, Diogenes, ein Stoiker, Critolaus, ein Peripatetiker wurden also als Gesandte nach Rom geschikt, um die Milderung der Strafe zuwege zu bringen. Man hatte zu Athen absichtlich entschieden grose Redner zu diesem Zweke gewählt. Ehe sie vor dem Senate erschienen, hielt jeder eine Rede vor einer grosen Anzahl von Personen. Jeder erregte Bewunderung. Sie konnten alle glänzen, ohne sich zu verdunkeln, weil jeder sich durch eine eigene Gattung von Beredsamkeit auszeichnete und in dem characteristischen Geiste seiner Secte sprach. Carneades zeichnete sich durch Kraft, durch Abwechslung, durch Fülle und durch den hinreissenden Strom seiner Beredsamkeit aus. Cicero spricht überall mit Bewunderung von seiner unwiderstehlichen Beredsamkeit, Numenius vergleicht sie mit einem niederstürzenden Strome, der alles unaufhaltsam überschwemme und mit sich fortrisse, und Lucilius läßt in einem Dialogen den Neptunus, da er von einer unerklärlichen Sache spricht, ausrufen: Sie kann nicht erklärt werden, auch wenn Carneades aus dem Orcus wiederkäme! Carneades hatte die schwereste Rolle unter den dreien — er mußte als Akademiker für und wider sprechen, und seine Zuhörer das einemal von einem Saze überzeugen, und das anderemal vom Gegentheil desselben. Wirklich sprach er den einen Tag für die Gerechtigkeit, den andern wider dieselbe. Er machte dadurch die Römer so irre, daß sie nicht mehr wissen, was sie glauben

ſollten. Viele Römiſche Jünglinge thaten, ſeit ſie ihn gehört hatten, auf ihre Vergnügungen und übrige Beſchäftigungen Verzicht, und entflammten von einem warmen Enthuſiasmus für die Philoſophie [252]). Man fürchtete von ſeiner Beredſamkeit ſo gefährliche Wirkungen für den Staat und für die öffentliche Denkart, daß er auf den Antrag des ernſten Cato, ſammt ſeinen Mitrednern, bald wieder von Rom verwieſen wurde.

Seine Gründe für die Gerechtigkeit ſind uns nicht aufbehalten worden — ſie ſind aber auch, und beſonders für unſern Zwek, nicht ſo merkwürdig, als ſeine Gründe wider dieſelbe, weil die leztn ſchwerer zu finden waren, und eine moraliſche Wahrheit in den Gemüthern zweifelhaft machen konnten. Dieſe lezte hat uns Lactanz aufbehalten. Es waren folgende: „Die Menſchen haben jedesmal bloß nach ihrem Nuzen Rechte feſtgeſezt: ſie änderten ſie nach Sitten und Zeiten; ein von der Natur vorgeſchriebenes Recht gibt es nicht. Alle Menſchen und Thiere werden durch einen Naturtrieb zum Eigennuz hingezogen; es gibt alſo entweder keine Gerechtigkeit, oder, wenn es eine gibt, ſo iſt ſie die gröſte Thorheit, weil derjenige, welcher für die Vortheile anderer ſorgen wollte, ſich ſelbſt ſchaden würde.

Alle

252) Plutarch drükt dieß im älteren Cato ſehr ſchön ſo aus: Ἄνωθεν ἄλλην, ὡς εἰκάζειν ἔστιν, ἐπιφοιτήσας πάντα κηλῶν καὶ κατεπαίδων, ἔρωτα δεινὸν ἐνέβαλε τοῖς νέοις, ὑφ' οὗ τῶν ἄλλων ἡδονῶν καὶ διατριβῶν ἐκπεσόντες, ἐνθουσιῶσι περὶ φιλοσοφίαν. —

Alle mächtige und blühende Völker der Erde und die Römer selbst, welche die Welt bezwungen haben, müßten wieder zu den Hütten zurükkehren und in Armuth und Elend schmachten, wenn sie gerecht seyn, d. h. fremdes Eigenthum zurükgeben wollten. — Wenn ein ehrlicher Mann einen unsichern Sclaven oder ein ungesundes Haus hat, und die Fehler dieser Dinge allein weiß, wird er dem Käufer die Fehler verschweigen, wenn er die Dinge zum Kauf ausbietet? Gesteht er sie, so wird er zwar für rechtschaffen gehalten werden, weil er nicht betrügt, aber für dumm, weil er sie entweder gar nicht oder um einen geringen Preiß verkaufen wird. Verschweigt er sie, so wird er zwar für klug gehalten werden, weil er für seinen Vortheil sorgt; aber für schlecht, weil er betrügt. Wenn er einen findet, der Blei zu verkaufen glaubt, wenn es doch Silber ist, wird er schweigen, um es um einen geringen Preiß zu kaufen, oder wird ers ihm anzeigen, um mehr dafür bezahlen zu müssen? Es wäre thöricht, es lieber um einen gröseren Preiß kaufen zu wollen. Der Gerechte ist also thöricht, der Ungerechte ist klug. Und doch kann der Mensch auch bei Wenigem zufrieden seyn, und Armuth macht nicht nothwendig elend. — Es gibt aber auch wichtigere Fälle, wo niemand ohne Lebensgefahr gerecht seyn kann. Es ist gerecht, den Nächsten nicht zu tödten, ja ihm gar kein Leid zuzufügen. Was wird aber der Gerechte thun, wenn er etwa Schiffbruch leidet und ein Schwächerer sich eines Brets be-

mächtigt hat? Wird er ihn vom Brete ſtoſſen, um ſelbſt Beſiz davon zu nehmen und ſein Leben zu retten? Mitten auf dem Meere hat er noch dazu keinen Zeugen ſeiner Handlug. Iſt er klug, ſo thut er es: denn, wenn ers nicht thut, ſo muß er ſterben. Will er aber lieber ſterben, als Hand an einen andern legen, ſo iſt er zwar gerecht, aber thöricht, das Leben eines andern zu ſchonen, indem er ſein eigenes verliert. Wenn er nach einer verlornen Schlacht von den Feinden verfolgt wird und einen Verwundeten zu Pferde antrift, wird er ſeiner ſchonen, um ſelbſt getödtet zu werden, oder wird er ihn vom Pferde ſtürzen, um dem Feinde ſelbſt entfliehen zu können? Er hat nur die Wahl, entweder klug und ungerecht, oder gerecht und thöricht zu handeln. — Die Gerechtigkeit iſt entweder natürlich oder bürgerlich. Beide ſind grundlos. Die bürgerliche iſt zwar Klugheit, aber keine Gerechtigkeit, die natürliche iſt zwar Gerechtigkeit, aber keine Klugheit.“ So weit kömmt man mit dem beliebten Glükſeeligkeitsſyſteme. Hätte Carneades den abſoluten unabhängigen Werth des Moraliſchguten feſtgeſezt, hätte er den Unterſchied zwiſchen Tugend und Klugheit, zwiſchen einer verſtändigen und einer edlen Handlung genau beſtimmt, ſo würde er auf andre Reſultate gekommen ſeyn.

853) Lactant. Inſt. div. V. 17. Carneades ſcheint zum Theil den Thraſymachus in Platos Republik copirt zu haben, ſo wie Cicero in ſeinen Büchern de officiis auf Carneades Ideen Rükſicht zu nehmen ſcheint.

ſeyn. Lactanz hat eines Theils Recht, wenn er behauptet, daß es dem Carneades nicht ſchwer fallen konnte, die Gerechtigkeit aufzuheben, weil er die wahre Gerechtigkeit nicht gekannt habe — nur darinn hatte er Unrecht, daß er den Urſprung aller Gerechtigkeit in der Religion und ihr Weſen in der Billigkeit ſuchte [254]). Cicero fand ſich durch dieſe Gründe des Carneades — die freilich im Original noch ſtärker und gehäufter geweſen ſeyn müſſen — ſo erſchüttert und war von der andern Seite ſo feſt im Glauben an die Tugend, daß er geſtand, ſie nicht widerlegen zu können, und hier der Akademie ein ehrerbietiges Stillſchweigen gebot; daß er ihre Repräſentanten nicht zu widerlegen wagte, aber zu beſänftigen wünſchte [255]). Carneades ſelbſt konnte übrigens ſeinem Syſteme gemäß die Realität der Gerechtigkeit für das Wahrſcheinlichere halten, und wirklich lebte er gerecht, indem er mit Worten alle Gerechtigkeit zweifelhaft zu machen ſuchte [256]). Auch einen höchſten Zwek des Menſchen ſezte er feſt.

Er

254) l. c. c. 14.

255) de Legg. I. I. exoremus academiam, ut ſileat —— quam quidem ego placare cupio, ſubmovere non audeo — Lact. l. c. V, 17. Arguta haec plane et venenata ſunt et quae M. Tullius non potuerit refellere. Nam cum faciat Laelium Furio reſpondentem, proque juſtitia dicentem, irrefutata haec tanquam foveam praetergreſſus eſt. —

256) Tout le monde en eſt logé — là: on ne vit pas ſelon ſes principes, ſagt Bayle Art: Carneade Not. G. Dieſe Bemerkung frappirt, aber ſie trifft hier nicht, weil Carneades keine beſtimmte ungerechte Grundſätze hatte.

Er beſteht, ihm zufolge, in dem Genuſſe der erſten und einfachſten Gaben der Natur [257]). Er verſtand unter dieſem Ausdruke, der von den Alten nicht näher erklärt wird, ohnezweifel ohngefähr eben das, was die alten Weltweiſen ſonſt: der Natur gemäß leben — nennen — nur nicht bloß den Genuß äuſſerlicher Naturgaben, ſondern auch das Vergnügen, welches aus der freien ungezwungenen Anwendung der Gaben unſers Verſtands und Herzens entſpringt. Cicero behauptet zwar, es ſei dem Carneades bei dieſer Beſtimmung eigentlich nicht recht Ernſt geweſen, ſondern er habe ſie bloß deswegen vertheidigt, um ſie den Stoikern entgegenzuſezen. Cicero ſchloß dieß ohnezweifel bloß aus dem Skepticismus des Carneades. Allein es folgt daraus nicht. Keine Frage kann einen Skeptiker mehr in Verlegenheit ſezen, als die: Was haſt du für einen Zwek? Was willt du mit deiner Kunſt? Erklärt er ſie für zweklos, ſo brandmarkt er ſich ſelbſt. Erklärt er den Zwek für zweifelhaft, ſo macht er ſich lächerlich, obgleich dieß ſeiner Denkart am gemäſſeſten wäre. Hier wird er alſo genöthigt, dogmatiſch zu ſeyn. Daher haben ſelbſt die Pyrrhonier einen Zwek der Skepſis angegeben, und alle alten Skeptiker haben ihn in der Glükſeeligkeit geſezt — nur der eine in der Gemüthsruhe — der an-

257) Frui principiis naturalibus — frui rebus iis, quas primas homini natura conciliet. Cic. de Fin. II, 11. V, 7. Ac. Qu. II, 42.

andere in einer ſanften Bewegung der Seele — der eine in der Abweſenheit des Schmerzens, der andere in einem poſitiven Vergnügen. Keiner machte die Moralität zum höchſten Zweke der Skepſis. Dieß geſchah ohne Zweifel deswegen, weil man dem Menſchen überhaupt ſeine Beſtimmung zur Moralität weit eher durch Sophismen verdächtig machen kann, als ſeine Beſtimmung zur Glükſeeligkeit. Glüklich will jedermann ſeyn, und was zu unſerer Glükſeeligkeit nichts beiträgt, ſehen wir gerne gleichgültig an, was ſie einzuſchränken oder gar zu zerſtören droht, wird uns verächtlich oder verabſcheuungswürdig. Die Anlage zur Tugend liegt gleichſam nicht ſo oben auf der Seele, wie die zur Glükſeeligkeit. Die lezte gehört zu den Naturtrieben, die erſte iſt ein Vermögen, das ſich zwar auch einem Naturtriebe gleich entwikelt, aber an ſich über alle Naturtriebe weit erhaben und zu ihrer Einſchränkung und Leitung beſtimmt iſt. Wer dem Menſchen die Moralität als ſeinen höchſten Zwek ankündigt, der legt ihm zugleich einen harten Kampf mit ſeinen Neigungen auf, und, wenn er ihm auch die Glükſeeligkeit im Hintergrunde zeigt, ſo wird doch vielleicht die Bedingung zu hart ſcheinen. Hingegen den Zwek der Glükſeeligkeit nimmt der Menſch nicht nur gerne an, ſondern er fordert ihn auch bei jeder Kunſt, bei jeder Wiſſenſchaft, bei jeder Beſchäftigung.

Der berühmteſte Gegner des Carneades war Chryſippus, ein Stoiker aus Cilicien, ein

Mann

Mann von einem ſehr durchdringenden, ſchnellen Verſtande und einer ganz ausgezeichneten Stärke in der Dialektik. Er wich in verſchiedenen Punkten von den Lehren Zenos und Cleanthes ab. Er ſprach ſogar öfters, wie die Akademiker, für und wider denſelbigen Saz [258]) — nicht als wenn er ganz von der Stoa abgefallen wäre, ſondern um den Akademikern zu zeigen, daß ihre Philoſophie in einer bloßen Kunſt beſtehe, die etwa auch ein Stoiker ſich zu eigen machen könne [259]). Er fiel ſo wenig ganz von der Stoa ab, daß man ihn vielmehr als eine Hauptſtüze derſelben betrachtete und zu ſagen pflegte: Wenn Chryſippus nicht wäre, ſo wäre auch die Stoa nicht [260]). Uebrigens bezog ſich dieſer Lobſpruch ohne Zweifel nicht ſowohl auf die Reinheit des Stoicismus, als darauf, daß er mehr Beredſamkeit mit demſelben verband, als ſonſt bei Stoikern gewöhnlich war, und die ſtoiſche Dialektik weit mehr ausbildete, als vorher geſchehen war.

Auf

258) Diogenes führt aus Sotion an: τελος δε Αρκεσιλαου και Λακυδη παραγινομενος εν Ακαδημια συνεφιλοσοφησε· δι' ὁν αιτιαν κατα της συνηθειας και ὑπερ αυτους οἱος επεχειρησε και περι μεγεθων και πληθων, τη των Ακαδημαϊκων τασει χρωμενος Chryſ. 184. Dieß iſt aber nicht ſo zu verſtehen, als wenn er ſich wirklich eine Zeitlang im Ernſte zur Akademie geſchlagen hätte.

259) Vielleicht ſind auch die Lehren, die ihm Sextus Pyrrh. Hyp. I. 69. 160. III. 199. 205. zuſchreibt, bloß zu ſeinen akademiſchen Probeſtücken zu rechnen; nicht weniger die Behauptung, welche ihm Plutarch in ſeiner Schrift de communibus notitiis adverſus Stoicos beylegt.

260) Diog. VII, 183. Cic. Luc. VI, 28.

Auf dieſe Art wurde er ein Vertheidiger der Stoa gegen die Akademie, wie ihn die erſte um dieſe Zeit brauchte, wenn ſie nicht durch die wiederhohlte und lebhafte Angriffe der lezten zerſtört werden ſollte. Die Seneca, die Arriane, die Epictete waren mit ſeinen Lehren und ſeiner Lehrart nicht zufrieden, aber ſie konnten ſeinem Genie und ſeinen Rednergaben ihre Bewunderung nicht verſagen [261]).

Chryſipp arbeitete, ohne es zu wollen, für den Pyrrhonismus und trug mehr zur Ausbildung und Ausbreitung deſſelben bei, als mancher Pyrrhonier von Profeſſion. Seine akademiſche Reden wurden von Carneades kreflich benuzt, und indem dieſer Akademiker die Waffen gegen die Stoa aus ihrem eigenen Schooße nahm, ſo konnte er ſie nur deſto glüklicher bekämpfen.

Daß es ihm übrigens mit den Widerſprüchen, welche er der Akademie entgegenſezte, Ernſt geweſen ſei, ſieht man beſonders aus der Art, wie er ſich bei dem ſkeptiſchen Sorites betrug. Der Sorites beſtand in einer Methode, die Verhältnißbegriffe als ganz unbeſtimmte, leere Begriffe darzuſtellen und eben dadurch die ganze Realität der menſchlichen Erkenntniß verdächtig zu machen. Man ſuchte den andern durch Fragen ſelbſt darauf zu führen, daß zwiſchen Viel und Wenig, Groß und Klein, Lang und Kurz, Klar und Dunkel, Arm und Reich u. ſ. w. gar keine beſtimmte Grenzen ſeien.

261) S. Bayle Art. Chryſippe Not. M.

ſeien. Schon die Megariker, beſonders Eubulides, hatten dieſe Kunſt gebraucht [262]), und die Akademiker zogen allen Vortheil von ihr, der von ihr zu ziehen war. Folgendes iſt ein Beiſpiel derſelben, welches zugleich den Grund der Benennung derſelben enthält [263]). Man fragte jemand: Macht ein Körnchen Waizen einen Waizenhaufen aus? — Nein! — Machen zwei einen aus? — Nein! — Drei? — Nein! — So fuhr man fort zu fragen, biß der andere antwortete: Izt iſt es ein Haufen! Der Fragende aber zeigte ihm, daß ſeine Antwort ungereimt wäre, weil auf dieſe Art, dem zuerſt zugeſtandenen Saze zuwider, Ein Körnchen einen Haufen ausmachen müßte. Wenn er z. E. ben dem Zehentauſendſten Körnchen ſagte, daß izt der Waizen einen Haufen ausmachte, ſo antwortete man ihm, daß alſo 9999 Körnchen noch keinen Haufen ausmachten, folglich ein einiges Körnchen den Unterſchied zwiſchen dem ausmachte, was Viel oder Wenig wäre [264]). Chryſipp wußte ſich gegen dieſe

262) Diog. II, 129.

263) Sorites hos vocant, qui acervum efficiunt uno addito grano Cic. Ac. Qu. IV, 28.

264) Cicero läßt einen Zweifler den Zwek dieſer Methode kurz und nichts ſo beſtimmen: Rerum natura nullam nobis dedit cognitionem finium, ut ulla in re ſtatuere poſſimus, quatenus. nec hoc in acervo tritici ſolum, unde nomen eſt, ſed nulla omnino in re minutatim interroganti, dives, pauper, clarus, obſcurus ſit, multa, pauca, magna, parva, longa, brevia, lata, anguſta, quanto aut addito aut dempto certum reſpondeamus, non habemus Ac. Qu. VI, 28.

dieſe gefährliche dialektiſche Kriegsliſt nicht anders zu vertheidigen, als durch Stillſchweigen. Er antwortete nur auf eine gewiſſe Zahl von Fragen und dann ſchwieg er, um den Fragenden nicht biß zu Ende kommen zu laſſen. Mit dieſem Stillſchweigen drükte Chryſipp das aus, daß izt die begreifliche Vorſtellungen[265]) aufhören und die unbegreifliche[266]) anfangen, über welche er nichts beſtimmen könne, und daß bei Vorſtellungen, zwiſchen welchen eine ſo kleine Verſchiedenheit ſei, Stillſchweigen und Zurückhaltung des Urtheils dem Weiſen am beſten anſtehe, da er hingegen bei Vorſtellungen, zwiſchen welchen die Verſchiedenheit größer ſei, einer derſelben, als der wahren, ſeinen Beifall ſchenke[267]). Carneades ſpottete dieſer Erfindung Chryſipps: „Er mag ſchweigen, ſagte er, ja gar einſchlummern. Was nüzt es ihm? Es wird bald einer kommen, der ihn aus dem Schlummer wekt, und fortfährt, ihn zu fragen: Wenn

265) φαντασια καταληπτος.

266) φαντασια ακαταληπτος.

267) Sext. adv. Math. XII, 416. επι γαρ τη συγκαταθεσει της εσχατης καταληπτικης φαντασιας τη πρωτη ακαταληπτω παρακειμενης, και δυσδιοριστω σχεδον υπαρχουσης, φασιν οι περι τον Χρυσιππον, ὅτι εφ ὧν μεν φαντασιων ολιγη τις ὑπεις επι διαφορα, τηρητεον ὁ σοφος και ησυχαζειν· εφ' ὧν δε πλειω προσκειται, επι τουτων συγκαταθησεται τη ἑτερα ὡς αληθει. — Die Stoiker erklärten bey einem ſolchen Sorites den erſten Satz für eine φαντασια καταληπτικη, alle übrige Sätze deſſelben aber für φαντασιας ακαταληπτους, die für ſich nicht begreiflich ſind, ſondern es erſt durch den Sorites werden ſollen.

Wenn du zu der Zahl, bei welcher es dir ſtillzuſchweigen beliebt hat, Eins hinzuſezſt, wird es Viel oder Wenig ſeyn? — Doch du geſtehſt ja ſelbſt, daß du weder das lezte Körnchen unter den wenigen, noch das erſte unter den vielen beſtimmen kannſt. Dieſer Mangel unſrer Erkenntniß iſt ſo groß, daß ich nicht ſehe, wohin er ſich nicht ausdehnen könnte[268])". Die Pyrrhonier erklärten dieß Stillſchweigen Chryſipps für einen ſtillſchweigenden Ausdruk des Pyrrhonismus und ſagten, daß ſie ſelbſt noch aus einem ſtärkern Grunde nichts thun könnten, als ſchweigen, wenn ihnen eine Frage vorgelegt würde, deren Beantwortung ſie auf Abſurditäten leiten würde; da ſie hingegen, wenn ihnen ein Saz ganz vorgelegt werde, dawider vorbringen, was ihnen gut dünke[269]). Da aber Chryſipp bei dem Sorites doch immer den erſten Saz zugab und nur bei den übrigen ſchwieg, ſo ſuchten die Pyrrhonier zu zeigen, daß eben der Grund vorhanden wäre, auch die übrige Säze und beſonders den lezten zuzugeben, weil von dem erſten biß zum lezten Saz immer jeder mit dem vorhergehenden unzertrennlich verbunden wäre, und daß überhaupt zwiſchen den begreiflichen und nicht begreiflichen Vorſtellungen der Stoiker kein Unterſchied ſei[270]).

Der

268) Cuius generis error ita manat, ut non videam, quo non poſſit accedere. Qu. Ac. IX, 29.

269) Sext. Pyrrh. Hyp. II, 253.

270) Dieß thut Sextus adv. Math. XII, 417. ff. Er erläu-

tert

Der Kampf zwiſchen Stoicismus und Skepticismus hatte für den erſten die Folge, daß er mehr ausgebildet und für den andern, daß er nach und nach gemäßigt wurde, und zulezt wieder in Dogmatismus übergieng. Die Logik, die Pſychologie und die natürliche Theologie der Stoiker gewannen ſehr viel dadurch, daß ſie ſich gegen die beſtändige Angriffe geſchikter und beredter Dialektiker zu ſchüzen hatten. Die Stoiker wurden genöthigt, genaue Unterſuchungen über die Natur des Beifalls, über das Criterium der Wahrheit und Principien der menſchlichen Erkenntniß anzuſtellen. Sie ſuchten gewiſſe gemeinſchaftliche Begriffe feſtzuſezen, die ſich bei allen Menſchen fänden, aber nur

tert die Sache durch folgendes Beiſpiele Funfzig iſt wenig ſoll der Saz ſeyn, von welchem man ausgeht, und derjenige, mit welchem man endigen will, Zehntauſend iſt wenig. Den erſten Saz wird der Stoiker als eine καταληπτικη φαντασια zugeben; nicht aber den Zweiten, weil er von dem erſten ſo weit entfernt und eine φαντασια ακαταληπτος iſt. Hingegen wird er denjenigen Saz, welcher dem erſten am nächſten liegt, zugeben müſſen: Ein und funfzig iſt wenig — weil er von dem erſten durch gar keinen andern getrennt iſt. Der Stoiker wird alſo einer φαντασια ακαταληπτος ſeinen Beifall geben müſſen. So wird aber der Unterſchied zwiſchen einer φαντ. κατασ. und ακαταλ. aufgehoben, und es bleibt nur ein Unterſchied in den Graden der Begreiflichkeit übrig. Der Weiſe wird alſo der begreiflicheren ſeinen Beifall ſchenken und ihn der weniger begreiflichen verſagen. Daß dieß nun nach den eigenen Grundſäzen der Stoiker ungereimt ſei, ſucht Sextus §. 423 ff. zu zeigen.

verschieden von ihnen gebraucht und angewendet würden. Diese Begriffe erklärten sie für die Fundamente einer untrüglichen Wissenschaft. Sie machten darauf aufmerksam, daß gewisse evidente Säze dem Menschen den Beifall gleichsam abzwingen, und daß ein vollendeter Zweifel in der Seele des Menschen unmöglich sei. Ein Grund aber, den sie vorzüglich ausschmükten, und der auf jeden rechtschaffenen Mann Eindruk machen mußte, war der, daß der Skepticismus die Tugend aufhebe. Da übrigens die Angriffe der Akademiker immer wiederhohlt wurden und die Stoiker auf die feinste und schwerste Untersuchungen hintrieben, so ist nicht zu verwundern, daß die Stoiker selbst in ihren Bestimmungen nicht übereinstimmten und daß sie überhaupt oft dunkel und verworren sind. Ein Theil der Stoiker war sogar der Meinung, daß man den Skeptikern in Ansehung der Lehre von Beifall und Wahrheit gar nicht antworten, sondern sie auf die Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes verweisen sollte[271]).

Die Akademie unterlag der Stoa. Dieß war aber nicht nur eine Wirkung der geschikten und muth-

271) Es gehört nicht hieher, die von den Stoikern versuchte Widerlegungen des Skepticismus hier weiter zu erklären. Ich verweise auf Valentia S. 31 ff. Tiedemanns System der stoischen Philosophie — und Geist der speculativen Philosophie II. 502 ff. 513 ff. Wir werden übrigens bei Cicero und Sextus noch verschiedenes Hiehergehörige anführen.

muthvollen Vertheidigung der lezten, sondern es kam vorzüglich auch daher, weil die Akademie doch ursprünglich vom Dogmatismus ausgegangen war, weil ihr Urheber doch, so sehr man sich auch vom Gegentheil zu überzeugen gesucht hatte, ein Dogmatiker gewesen war, weil endlich der Akademismus seiner Natur nach nur für wenige Menschen war und sinken mußte, sobald er sich nicht mehr mit den hohen Rednergaben der Arcesilas und Carneades schmüken konnte. Schon Carneades hatte mehr Dogmatisches in den Skepticismus gelegt, als ein ächter Pyrrhonier je gethan haben würde. Clitomachus, sein Schüler, ein Carthager, überlieferte die Vorträge und Reden seines Lehrers, der nichts geschrieben hatte, in Schriften der Nachwelt. Er scheint sich übrigens dem Dogmatismus noch mehr genähert zu haben, als Carneades. Diogenes von Laerte sagt von ihm, er seie in drey Systemen, dem akademischen, dem peripatetischen und dem stoischen geübt gewesen [272]). Der berühmteste unter Clitomachus Schülern war Philo von Larissa. Die Alten stimmen darinn überein, daß er von den Lehren des Carneades und Clitomachus abgewi-

272) Der Ausdruck ist nicht bestimmt: κυνε εν ταις τριαιν αιρεσεσι διατριψας, εν τε τη Ακαδημαικη και Περιπατητικη — Bedeutet διατριψας bloß, daß er die Systeme dieser Secten gut inne gehabt, oder daß er sich nach und nach zu diesen drei Secten bekennt habe? Cic. Luc. 102 — 104. wird ihm der Skepticismus des Carneades zugeschrieben.

gewichen ſei[273]). Schwerer iſt es zu beſtimmen, worinn er von ihnen abgewichen ſei. Er gab zu, daß es etwas Wahres und Begreifliches gebe, er leugnete aber, daß wir es vom Falſchen deutlich unterſcheiden und je gewiß ſeyn können, es wirklich einzuſehen[274]). Aber eben ſo hatte Carneades gedacht. Jedoch ſcheint Philo ſich darinn noch von ihm unterſchieden zu haben, daß er ſich der berühmten Epoche niemals bediente, ſondern eine beſtimmte, wiewohl bloß wahrſcheinliche Meinung in allen Dingen zuließ, daß er etwas von dem Stoiſchen Sprachgebrauche annahm und καταληπτα, nur nicht im Stoiſchen Sinne, zugab[275]). Sein Schü-

273) Numenius bei Euſeb. Praep. T. XIV, 9. Cicero im Lucullus in mehtern Stellen Sext. Hyp. I, 33.

274) Sext. l. c. §. 235. Cic. Ac. Qu. IV, 4.

275) S. Valentia p. 87. 91. Natura ita comparatas eſſe res omnes, ut cognoſci et comprehendi poſſent, Philo aiebat, atque adeo multa percipi: verum hoc non eo modo quo Stoici dicebant h. e. non ita, ut cum quis quippiam cognoſcit et perceptum habet, certus et ſecurus ſit aut eſſe poſſit, eiusmodi illam phantaſiam, qua id comprehenſum eſt, extitiſſe, ut nulla ipſi ſimilis alia et quae discerni ab illa nequeat, ab eo, quod non eſt, obiici poſſit. — Dieß Urtheil iſt vorzüglich aus Ciceros Lucullus abſtrahirt. In dem erſten Buche der Quaeſtionum Academicarum hatte Cicero Philos Rolle geſpielt, ſo wie Varro die des Antiochus. Wäre uns dieß ganze Buch übrig geblieben, ſo würden wir ohnzweifel deutlicher in Philos Meinung ſehen. Aber Ciceros Rede iſt beinahe ganz verloren gegangen. Jedoch ſcheint Cicero auch im Lucullus der Meinung Philos ziemlich getreu zu bleiben.

Schüler Antiochus, der zu Alexandrien lehrte, trat zum Stoiſchen Lehrſyſteme über, wozu vielleicht auch Streitigkeiten und Eiferſucht mit Clitomachus und Philos übrigen Schülern beigetragen hat. Er wollte übrigens nicht Stoiker heißen, ſondern für den Wiederherſteller der alten, ächten Akademie angeſehen ſeyn[276]). Er war jedoch nicht reiner Platoniker. Seine Hauptidee gieng dahin, daß eigentlich der Stoicismus nur eine weitere Entwiklung des Platonismus ſei und ſo gerieth er auf eine Art von Eklekticismus, der bei verſchiedenen angeſehenen Römern viel Beifall gefunden zu haben ſcheint.

Noch verdient hier Ariſto von Chius, ein Stoiker, angeführt zu werden, weil er ſich von der einen Seite den Akademikern näherte und von der andern ſich ihnen widerſezte. Er erklärte die Phyſik d. h. dasjenige, was wir izt Metaphyſik nennen für etwas über die menſchliche Vernunft erhabenes und die Logik für etwas, das uns nicht angehe[277]). Nur die Moral erklärte er für eine wichtige Wiſſenſchaft, wollte aber, daß man in derſelben bei dem Allgemeinen ſtehen bleiben und ſich nicht auf einzelne Pflichten einlaſſen ſollte[278]).

276) Varro ſpielt ſeine Rolle im I. Buche der Qu. Acad. Im Lucullus ſcheinen die Stoiſche Grundſäze eigentlich dem Antiochus anzugehören.

277) Diog. VII, 161.

278) Senec. ep. 89. 94.

Kein alter Philoſoph hat ſich ſo ſtark über den Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter, über den innern, abſoluten, unabhängigen Werth der Tugend ausgedrükt, als er[279]). Er verfocht die Evidenz gegen die ſkeptiſche Unbegreiflichkeit vorzüglich in Rükſicht auf die Moral und ſchrieb dem Weiſen eine vollkommen gewiſſe Erkenntniß zu[280]). Er ward der Urheber eines beſondern Zweigs der Stoiſchen Secte, der aber zu Ciceros Zeit bereits erſtorben war[281]).

Skepticismus unter den Römern.

Der erſte Eintritt der Philoſophie unter die Römer war dem Skepticismus günſtig. Unter jenen drei Geſandten, welche die Philoſophie aus Athen nach Rom brachten, ſcheint der Akademiker am meiſten Eindruk gemacht und für den erſten Augenblik am meiſten Freunde für ſeine Lehre erworben zu haben. Er wurde bald verwieſen, aber der Saamen ſeiner Lehre war einmal ausgeſtreut, die Erinnerung an ſeine bezaubernde Beredſamkeit blieb und bald hatte Rom redneriſche Philoſophen und philoſophiſche Redner, philoſophiſche Staatsmänner und Feldherren. Der große Lucullus ſchöpfte die Philoſophie an der Quelle. Er gieng mit den Athenienſiſchen Philoſophen auf ſeinen Feldzügen

279) Cic. de Fin. IV, 17. Ac. Qu. IV, 42.
280) Diog. l. c. 162. f.
281) Qu. Tuſc. V, 30. de Leg. I, 13.

zügen um. Antiochus war mehrere Jahre hindurch sein Gesellschafter und Begleiter. Lucull umfaßte alle philosophische Systeme der Griechen, ward aber endlich ein erklärter Freund der alten, aber von Antiochus verbesserten und mehr entwikelten akademischen Philosophie. Luculls Beispiel wirkte viel und erwarb der Philosophie unter den Römern mehrere berühmte Liebhaber. Er und Cicero sind es eigentlich, welche die Griechische Philosophie auf Römischen Boden verpflanzten. Sie trug auf diesem Boden nur wenig eigene Früchte. Der akademische Skepticismus, der sich in Rom bald so viele Anhänger erwarb, arbeitete nicht nur der Erfindung neuer philosophischer Systeme entgegen, sondern ließ auch kaum die alte daselbst gedeihen. Es kostete Mühe und Zeit, biß nur die Griechische Philosophie den Römern verständlich gemacht und in ihre Sprache übergetragen werden konnte. Die alten Systeme wurden geprüft und gegen einander abgewogen, es entstand ein Hang sie zu vereinigen und ihren ersten Urhebern, besonders aber dem Plato, auch solche Ideen beizulegen, die sie nicht gehabt oder vertheidigt haben. Uebrigens hatte jede Griechische Secte ihre eigene Nachfolger unter den Römern. Die Rechtsgelehrte liebten den Stoicismus, die Redner und Staatsmänner den Akademismus, die Weltleute den Epikureismus und die zurückgezogenere, ernsthaftere Männer den Platonismus und Pythagoreismus.

Der eklektiſche Platonismus des Antiochus fand auſſer dem Lucull noch andere groſe Männer, die ſich für ihn erklärten. Marcus Brutus hatte alle philoſophiſchen Secten durchlaufen, als er ſich zulezt mit dieſem Platonismus befriedigte und ihn, unter einer Menge wichtiger Staatsgeſchäfte in mehrern Schriften vertheidigte[282]). Varro brachte dieſe Philoſophie in ein höheres Anſehen bei den Römern, als ſie je vorher gehabt hatte. Aber auch die neuere Akademie und zwar vorzüglich jener gemäſigtere Skepticismus des Philo fand ſeine Vertheidiger und unter denſelben Einen, der alle andere Römiſche Philoſophen durch ſeine Beredſamkeit, durch Stärke, Klarheit und Kunſt im philoſophiſchen Ausdruke und durch ſeine Verdienſte um die Philoſophie überhaupt verdunkelte. Dieſer Mann war

Cicero.

Er war ein ächter akademiſcher Skeptiker. Der Umgang mit Philo, der eine Zeitlang bei ihm zu Rom lebte, trug viel dazu bei, ihn mit dem Geiſte der akademiſchen Philoſophie bekannt und ihn derſelben geneigt zu machen. Aber auch ſein Talent zur Beredſamkeit, ſein lebhafter Wunſch, es durch alle mögliche Mittel, und beſonders durch die akademiſche Philoſophie (de Orat. c. 1. Tuſc. Qu. 2, 3.), auszubilden, und am meiſten das nach einem

282) S. Brucker T. II. p. 28. 29.

einem angeſtrengten Studium aller philoſophiſchen Syſteme gefundene Reſultat (Ac. Qu. 2, 4. Tuſc. I, 9.), daß in keinem derſelben vollkommene Gewisheit anzutreffen ſei, zogen ihn zu dieſer Philoſophie hin. Man behauptet zwar gewöhnlich, daß er in einigen Stüken der alten, in andern der neuen Akademie zugethan geweſen, daß er in dem einen Theile der Philoſophie dem Zeno, in dem andern dem Ariſtoteles folgte[283]). Allein dieſe Behauptung beruht theils auf einer falſchen Vorſtellung von dem Geiſte des akademiſchen Skepticismus theils darauf, daß man gewohnt iſt, Ciceros Meinungen nicht mit der erforderlichen Vorſicht aus den Reden der Perſonen in ſeinen dialogiſch abgefaßten Schriften zu beſtimmen. Der akademiſche Skepticismus beſtand eigentlich in der Behauptung, daß, ob es gleich eine Wahrheit geben könne und ob wir gleich vielleicht Manches von derſelben erkennen, wir doch durchaus kein Mittel haben, das Abſolutwahre in unſern Vorſtellungen von dem Falſchen zu unterſcheiden, wohl aber die verſchiedene Grade von Wahrſcheinlichkeit von einander abzuſondern und uns der Wahrheit zu nähern. Mit einem ſolchen Syſteme konnte Cicero in der einen Wiſſenſchaft Stoiſche, in der andern peripatetiſche, in der dritten platoniſche Lehrſäze vertheidigen

283) So z. E. Gurlitt Geſch. d. Philoſ. S. 149. Meiners verm. philoſ. Schr. I. 293 ff. Grundriß der Geſch. der Weltweisheit, S. 153. Eberhard Geſch. d. Phil. S. 193 ff.

digen — ohne der neuen Akademie untreu zu werden. Er ſtellte nämlich in dieſem Falle jene Lehrſäze nicht als die einzig wahre und gewiſſe, ſondern bloß als die wahrſcheinlichſte dar[284]). Hierinn beſtand wahrſcheinlich die Neuerung des Philo, daß er einſah, daß unbeſchadet dem Akademismus auch Lehrſäze anderer Secten vertheidigt werden könnten. Cicero fuhr auf dieſem Wege weiter fort. Mit dieſen Bemerkungen läßt ſich allein der ganze philoſophiſche Innhalt der Schriften Ciceros vereinigen.

Er ſelbſt erklärt ſich in verſchiedenen Stellen ſeiner Schrift über den Geiſt des akademiſchen Skepticismus auf eine Art, die nicht deutlicher ſeyn könnte und die man offenbar als eine Schilderung ſeiner eigenen Denkart anſehen muß[285]).

Als

284) Das akademiſche Syſtem machte natürlich geneigt, aus allen andern Syſtemen das Wahrſcheinlichſte zu wählen, ſtimmte alſo zum philoſophiſchen Eklekticismus. Aus dieſem Geſichtspunkte iſt die Stelle de offic. I, 2. zu betrachten.

285) de offic. II, 2. Non ſumus ii, quorum vagetur animus errore, nec habeat unquam quid ſequatur; quae enim eſſet iſta mens, vel quae vita potius, non ſoluta disputandi ſed etiam vivendi ratione ſublata? Nos autem, ut caeteri, qui alia certa, incerta alia dicunt, ſic ab his diſſentientes alia probabilia, contra alia improbabilia dicimus — de nat. Deor. I, 5. Nec tamen fieri poteſt, ut, qui hac ratione philoſophantur, ii nihil habeant, quod ſequantur. Dictum eſt omnino hac de re alio loco diligentius; ſed quia nimis indociles quidam tardique ſumus, admonendi videntur ſaepius: non enim ſumus ii, quibus nihil verum eſſe videatur; ſed ii, qui omni-

Als Cicero anfieng, in dem ächtakademiſchen Geiſte zu philoſophiren, war dieſe Gattung von Philoſophie ſowohl in Rom, als auch in Griechenland ſehr geſunken[285]), und Pyrrho ſchien alle ſeine

omnibus veris falſa quaedam adiuncta eſſe dicamus, tanta ſimilitudine, ut in iis nulla inſit certa iudicandi et aſſentiendi nota: ex quo exiſtit et illud, multa eſſe probabilia; quae quamquam non perciperentur, tamen, quia viſum haberent quendam inſignem et illuſtrem, his ſapientis vita regeretur. Ac. Qu. IV, 3. Neque inter nos et eos, qui ſe ſcire arbitrantur, quidquam intereſt, niſi quod illi non dubitant, quin ea vera ſint, quae defendunt; nos probabilia multa habemus, quae ſequi facile, affirmare vix poſſumus. Hoc autem liberiores et ſolutiores ſumus, quod integra nobis eſt iudicandi poteſtas; nec, ut omnia, quae praeſcripta et quaſi imperata ſint, defendamus, neceſſitate ulla cogimur. Nam caeteri primum ante tenentur adſtricti, quam quid eſſet optimum, iudicare potuerunt: deinde infirmiſſimo tempore aetatis aut obſecuti amico cuidam, aut una alicuius, quem primum audierunt, oratione capti, de rebus ignotis iudicant, et, ad quamcunque ſint diſciplinam quaſi tempeſtate delati, ad eam, tanquam ad ſaxum adhaereſcunt. — Schöner, treffender und klarer könnte wohl der ächte philoſophiſche Skepticismus nicht geſchildert werden.

285) de nat. Deor. I, 5. Nec vero defertarum relictarumque rerum patrocinium ſuſcepimus: non enim hominum interitu ſententiae quoque occidunt; ſed lucem auctoris fortaſſe deſiderant: ut haec in philoſophia ratio contra omnia diſserendi, nullamque rem aperte iudicandi, profecta a Socrate, repetita ab Arceſila, confirmata a Carneade, usque ad noſtram viguit aetatem; quam nunc propemodum orbam eſſe in ipſa Graecia intelligo: quod non Academiae vitio, ſed tarditate hominum arbitror contigiſſe.

ne Anhänger verlohren zu haben[287]). Carneades hatte zwar eine feurige Liebe zu der akademiſchen Philoſophie in Rom erwekt, aber wenn dieſe Philoſophie ſich halten ſollte, ſo forderte ſie eine umfaſſende und durchſchauende Kenntniß aller philoſophiſchen Syſteme und keine gemeine Rednergabe. Cicero beſaß beides in ſo hohem Grade, daß er ein Wiederherſteller des Akademismus unter den Römern wurde. In ſeinen philoſophiſchen Schriften ſind ſeine Meinungen nicht immer offen dargelegt. Dieß ſcheint nicht ſein Hauptzwek bei denſelben geweſen zu ſeyn, ſondern vielmehr, ſeinen Mitbürgern die verſchiedene philoſophiſche Syſteme der Griechen ſammt ihren Gründen und ihrem verhältnißmäſigen Werthe darzulegen[288]). Er ſpielt daher auch in ſeinen philoſophiſchen Dialogen nicht immer die Rolle des Akademikers, ſondern bald des Stoikers, bald des Peripatetikers, bald des Platonikers — nach der ächten Methode des Akademikers, der zu keinem Syſtem ſchwört, ſondern aus allen das Wahrſcheinlichere wählt, ohne es übrigens für mehr als wahrſcheinlich auszugeben. Zuweilen tritt er in ſeinen Dialogen unter ſeinem eigenen Namen auf; wo er aber dieß auch nicht thut, ſo kann der Leſer immer aus dem Dialogen

287) Tuſc. Qu. V, 30. Ariſtonis, Pyrrhonis, Herilli nonnullorumque aliorum ſententiae evanuerunt. de fin. II, 12. Pyrrho, Ariſto, Herillus iam diu abiecti.

288) Dieß giebt er auch ſelbſt zu verſtehen de Fin. I, 3. 4. Tuſc. Qu. I, 1. de nat. Deor I, 4.

logen selbst errathen, welcher Person er die Vertheidigung seiner Meinung übertragen hat[289]).

In nichts war Cicero skeptischer, als in der Physik, in nichts sah er einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit, als in den Lehren der Moral und denjenigen Religionslehren, welche mit derselben zusammenhängen — ein Zug, der diesem großen Manne eben so viel Ehre macht, als seine unsterbliche Verdienste um den Staat und um den wahrhaft edlen Geschmak in den Wissenschaften. Eine gewisse Wärme für Tugend und Religion leuchtet aus allen seinen Schriften hervor, am meisten aber aus seiner Schrift von den Gesezen und von den Pflichten. Warum hat uns die neidische Zeit sein Werk von der Republik entrissen, welches er als ein Unterpfand seiner Tugend an sein Vaterland und zugleich als eine öffentliche feierliche Verpflichtung, nicht von ihr abzuweichen, betrachtete[290]).

Auch von seinen akademischen Untersuchungen, die uns hier vorzüglich interessiren, haben wir im Grunde nur zwei große Fragmente übrig behalten. Diese Schrift war die erste Frucht der philosophischen Muße, in welche er sich als Greis

289) Vergl. Middletons Römische Geschichte unter Ciceros Lebenszeit III, 495. deutsche Uebers.

290) Er sagt selbst: Quamquam omnia alia falsa, incerta sunt, caduca, mobilia, virtus est una altissimis defixa radicibus, quae nunquam ulla vi labefactari potest, nunquam dimoveri loco. Orat. pro P. Quintio.

Greis zurükzog. Er bestimmte für diese Untersuchung zwei Dialogen; einer trug den Namen des Catulus, eines grosen Akademikers, der andere den Namen des Lucullus, der den reinen Platonismus mit dem Stoicismus zu verbinden suchte. Beide waren Ciceros Freunde gewesen, aber izt todt. Er machte diese zwei Dialogen nicht sogleich bekannt, sondern communicirte sie vorher einigen Freunden und vorzüglich dem Atticus. Sie fanden bei jenen Freunden viel Beifall und verbreiteten sich bald von selbst unter ein gröseres Publicum. Cicero selbst aber entdekte nach und nach so viele Fleken darinn, daß er ganz unzufrieden damit wurde, und sie zu unterdrüken suchte. Um diese Zeit munterte ihn Atticus auf, ihrem gemeinschaftlichen Freunde Varro, mit welchem Cicero etwas gespannt gewesen zu seyn scheint, irgend eine Schrift zu dediciren. Dieß gab Veranlassung, daß Cicero seine akademische Untersuchungen umarbeitete. Aus zwei Dialogen wurden vier; das Ganze wurde dem Varro gewidmet und mit einem sehr feinen Schreiben begleitet. So sehr sich auch Cicero in dieser neuen Ausarbeitung gefallen zu haben scheint, so war doch das Publicum anderer Meinung — es zog das erste kürzere Werk vor, von welchem sich auch nach und nach so viele Copien verbreiteten, daß Cicero es nicht mehr unterdrüken konnte. Er verbesserte also das kürzere Werk in einigen wenigen Stellen, sezte vor den ersten

Dia-

Dialogen eine Lobrede auf den Catulus — vor den andern eine Lobrede auf den Lucullus und gab nun das Ganze ſelbſt heraus. So hatte man alſo die gröſere akademiſche Unterſuchungen an den Varro in 4 Büchern — und die kleinere in zwei Büchern, von welchen das eine den Namen des Catulus, das andere den des Lucullus führte. Die gröſere ſind biß auf ein Stück des erſten Buchs verloren gegangen, das noch izt Quaeſt. Acad. L. I. genannt zu werden pflegt. Von der kleineren Schrift iſt der ganze Lucullus übrig geblieben, der Catulus aber verloren gegangen[291]). Der Lucullus heißt gewöhnlich das IV. Buch, weil er wirklich in dem gröſeren Werke ſeinem Hauptinhalte nach das 4. Buch ausgemacht zu haben ſcheint: denn die kleinere Academica waren eigentlich ganz in den gröſeren enthalten. Die Veränderungen ausgenommen, welche Cicero in der zweiten Edition der kleineren erlaubte[292]).

In

291) Ep. ad Attic. VI, 1. — cum ſex libris, tanquam praedibus, me obſtrinxerim — 2. Ego audebo legere unquam, aut attingere eos libros, quos tu dilaudas, ſi tale quid fecero — Auch nur die wenige Fragmente, welche wir von dieſer Schrift übrig haben, laſſen ihren Verluſt ſehr bedauren, und verrathen zum Theil einen ſehr erhobnen moraliſchen Geiſt, vorzüglich die Stelle bei Lactant. VI, 8.

292) Vergl. Durant Preface zu Valentia und deſſen Edition der Qu. Ac. p. III f.

In dem I. Buche erklärt Varro die Grundsäze der alten, von Antiochus vermehrten und verbesserten, akademischen Philosophie, Cicero die der neuen im Geiste Philos. Er hebt mit Lobsprüchen auf die Arcesilas und Carneades an — hier bricht leider! das Fragment ab — Im IV. Buche führt Lucullus die Gründe des Antiochus wider die Akademiker und Pyrrhonier an, auf welche alsdann Cicero Schritt vor Schritt im ächt-akademischen Geiste antwortet. Catulus schenkt ihm seinen Beifall und Hortensius, welcher sich den Tag vorher noch für die Stoiker erklärt hatte, neigt sich izt wenigstens auf seine Seite. Man findet in dieser Schrift die Gründe der Stoiker für die Gewisheit gegen die Akademiker, und die Antworten der lezten auf diese Gründe, so wie beide zur Zeit Antiochus, Philo und Cicero beschaffen waren, so ziemlich vollständig und zugleich sehr beredt und klar vorgetragen, beisammen. Die eigene philosophische Denkart Ciceros ist in keiner seiner Schriften so genau und ihren ersten Gründen nach so ausführlich charakterisirt, als in dieser: auch macht er in keiner andern mehrere und lehrreichere Bemerkungen über den Geist und die Geschichte der akademischen Philosophie. Zuerst bekämpft er die Gewisheit des Zeugnisses der Sinne. Seine Gründe dagegen, ins Kurze zusammengezogen, sind folgende: Entweder muß man mit Epikur sagen, daß die Sinnen niemals betrügen, niemals das Wahre als

falsch

falsch und das Falsche als wahr darstellen, und, wenn sie uns auch nur einmal betrügen, wir denselben gar niemals mehr trauen dürfen. — Dieß ist aber ungereimt und wird von den Stoikern selbst dafür gehalten — oder muß man mit Antiochus und Lucullus behaupten, einige sinnliche Empfindungen seien wahr und andere falsch; in diesem Falle aber fehlt es uns an einem Kennzeichen, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Wenn man den Einwurf macht, daß dieß durch Nachdenken und durch gewisse logische Künste geschehen könne, so weicht man von der Frage ab: denn es ist nicht davon die Rede, wie uns ein Gegenstand erscheine, wenn wir über eine Empfindung nachdenken, sondern davon, wie er uns in dem Augenblike erscheine, in welchem er empfunden wird. In diesem Augenblik erfolgt ein Beifall und zwar sowohl bei wahren als bei falschen Empfindungen — es ist also unter beiden kein Unterschied [293]). Alsdann sucht Cicero zu zeigen, daß die Vernunft eben so wenig fähig sei, die Wahrheit mit Gewisheit zu entdeken. Er wendet sich also gegen die Dialektik, welche die Stoiker für die Richterin über Wahrheit und Irrthum ausgaben. Er macht die neue und richtige Bemerkung, daß es die Dialektik eigentlich gar nicht mit Gegenständen zu thun habe, und nichts über dieselbige bestimmen könne. Ihr Gebiet sei eigentlich

293) c. 25. — 28.

bloß die Verbindung oder Trennung der Ideen, die Klarheit oder Zweideutigkeit der Ausdrüke — und dieß sei wenig für den Philosophen, der wichtigere Gegenstände der Untersuchung habe. Diese hochgepriesene Dialektik sei nicht einmal im Stande, den Sorites zu lösen, indem sie den Verstandesbegriffen keine bestimmte Grenzen gegeben habe [294]); und eben deswegen nicht einmal eines ihrer ersten Fundamente begründen könne, daß jeder Satz entweder wahr oder falsch sei [295]). Die Stoiker machten den Akademikern immer den Vorwurf, daß durch ihre Lehre das Handeln, die Empfindung, das Gedächtniß, die Künste ꝛc. aufgehoben werden. Cicero zeigt, daß dieser Vorwurf ungerecht sei, und beruft sich darauf, daß die Menschen, wie die Stoiker selbst nicht leugnen können, in ihren meisten Handlungen durch Wahrscheinlichkeit geleitet werden, und daß diese zum Handeln hinreiche, daß der Akademiker, wie andere Menschen empfinde und sich nur durch das Urtheil über die Empfindungen vom Stoiker unterscheide; daß das Gedächtniß nicht nur die sogenannte begreifliche Vorstellungen (καταληπτα) der Stoiker fasse; daß auch in Künsten die Wahrscheinlichkeit für den Menschen hinreiche — daß man also überall keine Dialektik brauche; daß Menschen sich mit der Wahrscheinlichkeit begnügen müssen, erhelle auch aus der Geschichte, indem

294) S. über diesen Sorites oben bei Carneades.
295) c. 28 — 30.

indem von jeher die gröſten Weltweiſen in allen Theilen der Philoſophie höchſt uneinig geweſen wären [296]).

Die Umwandlung der Römiſchen Republik in eine Monarchie brachte auch in der Philoſophie eine Umwandlung oder vielmehr eine erſchütternde, wiewohl nicht wohlthätige, Revolution hervor. Der Deſpotismus, die Sittenverderbniß, der Luxus, die ſinkende Beredſamkeit brachten ſie nicht nur in einen traurigen Verfall, ſondern auch ihrem Untergange nahe. Die Freiheit hatte ſie genährt und erzogen, und lieh ihr den Stoff zu den edelſten Unterſuchungen, ſo wie ſie ihr einen öffentlichen Schauplaz für dieſelbe eröffnet hatte. — Der Deſpotismus entzog ihr nicht nur Nahrung und Wirkungskreis, ſondern ſie ſelbſt wurde ihm verdächtig. Wenn ſie nicht eine Dienerin deſſelben wurde, ſo war es ganz um ſie geſchehen. Sie verwandelte ſich in ein Werkzeug der Schmeichelei, des Hofmachens, der Charlatanerie, des Spiels und der Ergözlichkeit. Urſachen, welche denjenigen ſehr ähnlich waren, die ehmals in Griechenland Sophiſten hervorgebracht hatten, brachten izt auch Römiſche Sophiſten hervor, nur daß die lezten nicht ſo geiſtvoll, fruchtbar und vielwirkend waren, als die erſten. Die Römiſche Dialektiker commentirten ängſtlich über die Schriften älterer Weltweiſen und ihre Be-

296) c. 30 — 47.

redſamkeit war bloß eine Fertigkeit im Sprechen, im verfänglichen Fragen und in der Bildung verwirrender Trugſchlüſſe. Sie verdarben den Geſchmak in allen Wiſſenſchaften, ſie legten kindiſchen und unnüzen Unterſuchungen einen hohen Grad von Wichtigkeit bei, ſie verdarben die Denkart, den Character, die Kenntniſſe der Jugend durch Beiſpiel und Lehre[297]). Noch ähnlicher waren den alten Sophiſten die Römiſche Rhetores. Die Dialektiker widmeten ſich mehr den höheren Ständen, die Rhetores mehr dem groſen Haufen. Die lezten trugen die Philoſophie in glänzenden und erſchütternden Declamationen vor, und zwar nicht nur in Gymnaſien, ſondern auch bei Gaſtmälern und auf Schaubühnen[298]). Seneca ſprach und ſchrieb gegen Dialektiker und Sophiſten und ſezte ihnen ſeinen ernſten und feſten Stoicismus entgegen — konnte aber ſelbſt in ſeinem Eifer gegen die herrſchende Art zu philoſophiren ihren Fehlern nicht ganz entgehen. So fröhnte alſo die Philoſophie bloß dem Vergnügen und dem Zeitvertreibe. Sie hörte auf, eine Lehrerin und Tröſterin der Menſchen zu ſeyn. Sie hörte auf, fortzuſchreiten. Das Intereſſe und Eifer für die Philoſophie erzeugt Secten und Parthieen, und gibt den philoſophiſchen Schulen verehrte Häupter. Izt hörte beides unter den Römern

297) S. Geſchichte des Verfalls der Sitten, der Wiſſenſchaften und der Sprache der Römer von Meiners S. 255 f.
298) a. a. O. S. 257.

mern auf. Die berühmteſten philoſophiſchen Secten hatten keine Nachfolger mehr. Den alten und neuen Akademikern fehlte es an einem Haupte, und Pyrrhos Namen und Lehre ſchien ganz vergeſſen zu ſeyn [299]).

Sittenverderbniß und Verfall der Philoſophie brachten in dem Römiſchen Reiche die merkwürdige Erſcheinung hervor, daß Aberglauben und Unglauben, ſteifer Dogmatismus und ſorgloſer Skepticismus, Zweifel an der Nationalreligion und Hang zu der Vereinigung verſchiedener poſitiver Religionen neben einander hergiengen. Selbſt die Philoſophen welche ſich über die herrſchende Denkart erhoben, und die alten philoſophiſche Secten fortſezen wollten, verbanden entweder vieles von dem herrſchenden Aberglauben und der ſich immer mehr verbreitenden Schwärmerei mit ihren philoſophiſchen Syſtemen, oder neigten ſie ſich zu einem Eklekticismus, der nicht weit vom Skepticismus entfernt war. Das erſte thaten die Pythagoreer und die meiſten Pla-

299) Senec. Quaeſt. Nat. VII, 32. Miraris, ſi nondum ſapientia omne opus ſuum implevit? Nondum tota ſe nequitia protulit. Adhuc naſcitur et huic omnes operam damus: huic oculi noſtri, huic manus ſerviunt. Ad ſapientiam quis accedit? quis dignam iudicat, niſi quam in transitu noverit? Quis philoſophiam aut ullum liberale reſpicit ſtudium, niſi cum ludi intercalantur, cum aliquis pluvius intervenit dies, quem perdere licet? Itaque tot familiae philoſophorum ſine ſucceſſore deficiunt. Academici et veteres et minores nullum antiſtitem reliquerunt. Quis eſt, qui tradat praecepta Pyrrhonis? etc.

toniker, das zweite die Favorinus, die Plinius, die Tacitus.

Favorinus, ein Gallier, lebte unter Trajan und Hadrian. Er ſah zu Rom viele Männer von Anſehen und Talenten und eine gröſſe Menge lehrbegieriger Jünglinge unter ſeinen Schülern, und verband mit Kenntniſſen, die im damaligen Zeitalter ſehr ſelten waren, ein groſſes Talent zur Redekunſt, daher er auch unter die Rhetores gerechnet zu werden pflegt[300]). Er war ein groſer Verehrer des Plato, hieng aber der ſogenannten zweiten und dritten Akademie an, und ſcheint nicht weit vom vollendeten Pyrrhonismus entfernt geweſen zu ſeyn[301]). Unter ſeinen vielen Schülern iſt Alexander aus Cilicien durch ſeine Beredſamkeit am meiſten berühmt geworden. Plinius hieng keiner beſtimmten Secte an; bald folgt er Epikureiſchen, bald Stoiſchen, bald Pythagoreiſchen, bald Akademi-

300) Philoſtrat. Vitae Sophiſt. p. 495. Opp. edit. Paris. 1708. Suidas in Φαβορινος.

301) Alle ſeine Schriften ſcheinen ſich auf die Skepſis zu beziehen zu haben. Er ſchrieb de comprehenſiva imaginatione — de academica propoſitione. — Solem non poſſe comprehendi — tropi Pyrrhonii. Die lezte Schrift nennt Philoſtratus ſeine beſte l. c. und Gellius XI, 5. wo er vom Pyrrhonismus ſpricht, ſagt: ſuper qua re Favorinus quoque ſubtiliſſime argutiſſimeque decem libros compoſuit, quos πυῤῥωνειων λογων inſcribit. Er führt ihn auch ſonſt noch oft an z. E. I, 3. 10. II, 1. 12. 26. III, 1. 3. 16. 19. Galenus verſichert übrigens, er habe nicht Alles für ungewiß ausgegeben de optimo doc. genere.

mischen Lehren. Bei diesem Verfahren scheint eine skeptische Denkart zum Grunde gelegen zu haben, die er auch einmal stark genug ausdrükt[302]).

Aber nicht nur unter den Weltweisen, sondern selbst unter dem Volke verbreitete sich nach und nach neben allen Gattungen von Aberglauben bei einem Theile desselben ein Hang zum Unglauben und zum Skepticismus, der sich bei vielen nicht nur auf die Nationalreligion, sondern auf die Religion überhaupt bezogen zu haben scheint. Es waren nach und nach gewisse philosophische Kenntnisse unter das Volk gedrungen, die ihren alten Glauben wankend machten, wie dieß gewöhnlich zu geschehen pflegt, wenn die Philosophie und die Nationalreligion einmal zum Gegenstande der lustigen Unterhaltung geworden ist. In verschiedenen Gegenden glaubten auch Knaben nicht mehr an die Erzählungen der Mythologie[303]). Der Polytheismus bringt überhaupt nie den innigen Glauben bei dem Volke hervor, welchen der Monotheismus in Verbindung mit positiven Lehren und Geboten hervorbringt. Eine Anbetung, die unter viele Gottheiten getheilt ist, wird für keine derselben recht herzlich und lebhaft seyn. Izt waren selbst diese schwä-

302) Hist. nat. II, 5. Singula improvidam mortalitatem involvunt, solum ut inter ista certum sit, nihil esse certi, nec miserius quidquam homine aut superbius. Von Tacitus s. die angehängte Abhandlung.

303) Quintil. I, 2. Dialog. de Orat c. 19. Senec. ep. 24. Iuvenal. Sat. II, 149. Meiners a. a. O. S. 281. f.

chere Eindrüke noch mehr geſchwächt worden. Die Mode des Unglaubens theilte ſich vom Philoſophen dem Welt- und Geſchäftsmanne mit, und von höheren Ständen den niederen. „Bei öffentlichen Gelegenheiten, ſagt Gibbon, affectirte der philoſophiſche Theil der Menſchen, die religiöſe Einrichtungen ihres Vaterlands mit Anſtand und Achtung zu behandeln; aber ihre heimliche Verachtung drang durch den dünnen Schleier der Verſtellung und ſelbſt das Volk, wenn es bemerkte, daß ſeine Götter von denjenigen verworfen und verlacht würden, welche es wegen ihres Rangs oder Verſtands zu verehren gewohnt war, wurde mit Zweifeln und Beſorgniſſen in Anſehung der Lehren erfüllt, welchen es bisher einen blinden Glauben geſchenkt hatte. Das Sinken alter Vorurtheile ließ einen zahlreichen Theil des menſchlichen Geſchlechts in einer peinlichen und troſtloſen Lage. Ein ſolcher Zuſtand des Skepticismus und der Unentſchiedenheit mag die wenige forſchende Gemüther ergözen — aber der Menge iſt die Gewohnheit des Aberglaubens ſo natürlich, daß ſie, wenn ſie mit Gewalt aus dem Schlummer gewekt wird, ſich immer wieder nach ihren verſchwundenen, reizenden Traumgeſichten ſehnt[304]).“

Das

304) Gibbon Hiſtory of the decline and fall of the Roman empire Vol. I. 2 edit. London 1776. Ch. XV. S. 503. f.

Das Evangelium.

Skepticismus im Orient.

In dem bisher beſchriebenen Zuſtande befand ſich ein groſer Theil der Welt, als eine neue poſitive Religion ſich nach und nach verbreitete, deren Urheber Jeſus von Nazareth wurde. Dieſe auch für die Geſchichte der Philoſophie, ſo wie für die ganze allgemeine Weltgeſchichte höchſt wichtige Begebenheit führt uns von dem bisherigen Schauplaz unſerer Geſchichte in den Orient. Hier lebte in einem kleinen, wenig bekannten Lande, das von Syrien, Arabien und dem mittelländiſchen Meere eingeſchloſſen iſt, ein Volk, das andere Völker eben ſo ſehr verachtete, als es von ihnen verachtet wurde, und beinahe ganz abgeſondert von andern lebte. Es hatte ſich bisher, ohnerachtet es ſich für das Urvolk hielt, noch zu keiner philoſophiſchen Cultur erhoben, ohnerachtet es zum Theil weit reinere und edlere Lehren unter ſich aufbewahrte, als andere Völker, unter welchen ſich der philoſophirende Verſtand ſtufenweiſe entwikelte. Es hatte eine vernünftigere Cosmogonie, eine vernünftigere Theorie vom Urſprunge des Uebels, einen zwekmäſigeren ſymboliſchen Glauben, edlere und weiſere Sittenſprüche, erhabnere und reinere religiöſe und moraliſche Lieder, eine vollendetere Geſezgebung, als alle andere alte Nationen, die uns bekannt ſind. Aber, ohnerach-

tet

tet nicht wenig unter demſelben geſchrieben wurde, ſo beſaß es doch kein einiges eigentlich philoſophiſches Werk. Es baute ſeinen ganzen Glauben auf ehrwürdige Thatſachen und Offenbarungen, die in heiligen Urkunden aufbewahrt wurden und auf die Autorität weiſer, beredter und erfahrner Männer, die es als die Lieblinge und Vertraute Jehovas betrachtete. Seine Ueberzeugungen, ſeine Gebräuche, ſeine Hofnungen hiengen an der Autorität. Es verehrte in Einem Weſen ſeinen Gott, ſeinen Geſezgeber, ſeinen König, ſeinen Richter. Unglauben, und ſelbſt Zweifel in der Religion war bei ihnen ein Staatsverbrechen, das harte bürgerliche Strafen nach ſich zog, und ein Fehler gegen den eingeführten Ritus wurde für eine ſchwere Sünde gehalten. Eine ſolche Verfaſſung war der Entwiklung des philoſophiſchen Geiſtes nicht günſtig. Jedoch finden wir unter dieſer Nation zwei Werke, die ſich der Philoſophie nähern — Hiob und den Prediger. Ihr Vortrag iſt zwar poetiſch, auch die Einkleidung iſt Dichtung, die übrigens von wahren Thatſachen ausgeht — aber es werden darinn wichtige philoſophiſche Lehren und zwar ſo vorgetragen, daß Gründe und Gegengründe erwogen werden, und über Ein Hauptthema hin und her geſtritten wird. Dieß Thema iſt in beiden nicht etwa eine metaphyſiſche Lehre, wie in den erſten Verſuchen griechiſcher Weltweiſen, ſondern die göttliche Weltregierung. In beiden iſt das Reſultat, daß ſie viel Unbegreifliches enthalte und daß tiefe

Ver-

Verehrung derſelben, und ſtille Zufriedenheit mit ihr, Geduld unter Leiden und froher, aber mäſiger Genuß der Freuden des Lebens das Beſte ſei, was wir hienieden erwählen können. An beiden ſcheint Salomo Antheil zu haben. Bei dem einen ſcheint er ältere Stücke benuzt zu haben, bei dem andern ſcheinen Stücke von ihm benuzt worden zu ſeyn[305]). Salomo war unter den hebräiſchen Schriftſtellern der einige Kopf, der ſich vom Poſitiven und vom Glauben der Autorität zu philoſophiſchen Reflexionen erhob. So trug er viele moſaiſche Geſeze nicht mehr unter dem drohenden Anſehen des von dem allmächtigen Jehova bevollmächtigten Geſezgebers vor, ſondern als weiſe, väterliche Lehren, die auch in der Natur der Sache ihren Grund haben. Dieſer König ſcheint wirklich über verſchiedene Lehren der moſaiſchen Religion philoſophiſch nachgedacht zu haben. Am Ende ſeines Lebens ſcheint er die Unvollkommenheit aller irrdiſchen Freuden, und den Ueberdruß, welchen ausſchweifender Genuß derſelben nach ſich zieht, ſehr lebhaft empfunden zu haben. Dieſer Zuſtand trieb ihn zum Nachdenken über Menſchenloos und Weltregierung, über Gegenwart und Zukunft. Hier ſtellten ſich ihm viele unauflösliche Räthſel dar, die ihn oft in Schwermuth, in Zweifel, in einen hin und

305) Dieſe Behauptung iſt der gewöhnlichen entgegen. Es iſt hier nicht der Ort, die Gründe für dieſelbe anzuführen; ich werde dieß an einem andern Orte thun.

und her wankenden Gemüthszuſtand verſezten. So führt ihn der Verfaſſer des Buchs, das wir den Prediger Salomo zu nennen pflegen, redend ein. Bald ſpricht er darinn im klagenden und tadelnden Tone über die Hinfälligkeit aller irrdiſchen Dinge, über das viele Elend auf Erden, über das Unglük des Tugendhaften und das Glük des Laſterhaften. Bald ſpricht er als weiſer Lehrer und erfahrner Mann mit ſichtbarer Beziehung auf ſeine eigene mannichfaltige Schikſale. Bald ſpricht er als Zweifler an Gott und Unſterblichkeit — er ſieht Gründe für und wider — er entſcheidet und nimmt wieder zurük — er verwirft und nimmt wieder an. — Bald entſchließt er ſich zur Weisheit, bald findet er, daß ſie eitel und quälend ſei (I, 13 — 18). Bald entſchließt er ſich zu einem feineren Epikureismus und einem damit verbundenen gemäſigten Nachdenken, bald findet er wieder, daß auch dieß eitel und vergänglich ſei, und kann es durchaus nicht begreifen, daß der Weiſe und der Thor einerlei Schikſal haben ſoll. Er kömmt ſogar auf den Gedanken, daß Weisheit und Thorheit, Glük und Unglük nach bloßer Willkühr in der Welt ausgetheilt ſei (Kap. 2.) Die vielen Ungerechtigkeiten, die in der Welt geſchehen, empören ihn (III, 16). Er ſucht ſich einen Augenblik den Knoten dadurch zu löſen, daß Gott einſt jedem ſein Recht wiederfahren laſſen werde (V. 17. 18)

Gott wird richten den Gerechten und Ungerechten,
Denn allen Dingen iſt ihre Zeit beſtimmt,

Und

Und dann wird Gott über alle ſein Urtheil ſprechen —
Ja Gott wird einſt die Menſchen nach Verdienſt abſondern.

Er tröſtet ſich alſo mit einem zukünftigen Leben und Gericht, aber, ſezt er hinzu (18 — 22)

Am Ende fand ich,
Daß der Menſch nicht beſſer iſt, als das Thier —
Das Loos der Menſchenkinder
Und das Loos des Thiers
Iſt nur Ein Loos —
Wie jene ſterben, ſo ſtirbt auch dieſes —
Wie das Thier athmet, ſo auch der Menſch —
Der Menſch hat keinen Vorzug vor dem Thiere —
Ach! es iſt alles Eitelkeit!
Beide gehen an Einen Ort:
Beide ſind vom Staube genommen,
Beide kehren in den Staub zurük.

Nun fällt ihm bei, daß es Leute gibt, welche ſagen, daß die Seele des Menſchen unſterblich iſt — aber, ſezt er hinzu

Wer kennt den Geiſt des Menſchen —
Ob er aufſteigt in die Höhe?
Wer die Thierſeele —
Ob ſie niederfällt, hin zur Erde?

und am Ende macht er es ganz ungewiß, ob eine Zukunft ſeyn werde

Wer wird den Menſchen auf einen Standpunkt ſtellen,
Um zu ſehen, was nach ihm ſeyn wird?

Nur damit tröſtet er ſich noch, daß der Menſch ſich doch hienieden bei mäſiger Anſtrengung

gung seiner Kräfte erfreuen könne. Aber es fällt ihm ein neuer Einwurf bei, der ihn wieder beunruhigt und ihm zeigt, daß dieser Trost nicht für alle Menschen, nur für die Glükliche, nicht für die Unglükliche sei (IV, 1.)

Ich sah aber die Unterdrükungen alle,
Die unter der Sonne geschehen —
Ich sah die Thränen der Unterdrükten fließen,
Und niemand tröstete sie —
Der Arm ihrer Unterdrüker war stark,
Aber niemand tröstete sie —

Dieser Gedanke preßt ihm den verzweiflungsvollen Ausruf aus, es wäre überhaupt für den Menschen besser, nie geboren zu seyn. (V. 2. 3.) Am Ende des Buchs stehen freilich andere und festere Resultate, aber hier scheint nicht mehr Salomo, sondern der Verfasser des Buchs zu reden. Gesezt aber, daß Salomo auch hier spräche, so würde es gegen unsere Hypothese nichts beweisen, daß er in dieser merkwürdigen Schrift zuweilen als Skeptiker redend eingeführt wird[306]).

Unter dem Jüdischen Volke entwikelte sich nach und nach eine Idee, welche diesem Volke ganz eigenthümlich ist, und die wichtigste Folgen hervorbrachte — Die Idee eines zukünftigen Auserwähl-

ten

306) Zirkels schäzbare Untersuchungen über den Prediger, nebst kritischen und philologischen Untersuchungen. Würzburg 1792. leiten auf Resultate, die sich meistentheils mit der von uns vorgetragenen Meinung vom Ursprunge und Zwecke des Buchs vereinigen lassen.

ten, aus ſeiner Mitte, eines Lieblings ihres Jehova, der die Nation heben, beglüken, aufklären und die beſſere Gotteserkenntniß weit über die Grenzen von Paläſtina ausbreiten werde. Dieſe reizende Hoffnung war der Troſt und der Stolz der Nation und wurde von ihren Dichtern und Demagogen unter den allermannichfaltigſten und erhabenſten Bildern und Wendungen geſchildert. Jeſus von Nazareth erſchien — er gab ſich für den lange erwarteten Liebling der Gottheit aus, und wurde auch von dem beſſeren Theile der Nation wirklich dafür erkannt. Er erſchien arm und niedrig, und machte nicht die geringſte Anſprüche auf irrdiſche Macht und Hoheit. Er kündigte ſich aber als einen inſpirirten Lehrer an, der von Gott dazu beſtimmt ſei, nicht nur etwa ſeine Mitbürger, ſondern die Menſchen, nicht nur ſein Vaterland, ſondern die Welt, vom Irrthum und von der Sünde zu erlöſen, und ſie zur reineren Religionserkenntniß und zur Tugend zu führen — in ſeiner Perſon die ganze moraliſche Vollkommenheit, deren die menſchliche Natur fähig iſt, und zwar auch unter den gröſten Verſuchungen und harteſten Kämpfen darzuſtellen — und ſo eine Revolution in der moraliſchen und religiöſen Denkart und in den Sitten der Menſchen hervorzubringen. Er erklärte ſich alſo für das Haupt eines groſen unſichtbaren, moraliſchen Reichs, das biß ans Ende der Tage fortdauern und über alle Schwierigkeiten ſiegen werde. Wirklich war ſeine Gottes- und Sittenlehre nicht

nur vernünftiger, als Alles, was uns aus der ganzen Geschichte der Welt vor ihm bekannt ist, sondern auch die Hüllen und Vorstellungsarten, in welche er sie einkleidete, höchst treffend, rührend und faßlich. Sein ganzer Character, seine weisen und göttlichen Sitten-Lehren müssen jedem unverdorbenen Gefühle wohlthun. Seine stille und bescheidene Weisheit hat unendlich mehr gewirkt, als die stolze und geräuschvolle Wissenschaft der Weltweisen — seine Lehre hat das Judenthum und Heidenthum gestürzt, die reine moralische Gotteslehre zum Volksglauben und zu einem Gegenstande des Jugendunterrichts gemacht, sie hat Sitten und Wissenschaften umgeändert, und sich die heidnische Philosophie dienstbar gemacht, ja zuletzt auf die Ruinen derselben eine neue Philosophie gebaut. Seine Lehre ward die Quelle eines neuen Dogmatismus, eines dogmatischen Supernaturalismus und eines darauf gegründeten Vernunftskepticismus. Sie sicherte denjenigen Wissenschaften, welche sich unter ihren Schuz begaben, Festigkeit und Gewisheit zu, und vermehrte in ihnen den strengen Dogmatismus — die übrige verwies sie in das Reich des Wahns und der Ungewisheit. Sie machte, daß man eine geringere Meinung von den Kräften der Vernunft faßte, und daß ihre Anhänger ein besonderes, durch höhere Kraft ihnen mitgetheiltes Vermögen in sich wahrzunehmen glaubten, welches allein über wichtige Wahrheit entscheidend urtheilen könne. Sie brachte eine Entgegensezung des Glaubens

bens und der Vernunft hervor, welche sehr zum Nachtheil der leztern ausfiel. Sie machte, daß man Glauben an gewisse Lehren für moralisches Verdienst hielt, und Zweifel an denselben für sträflich. Sie streute den Saamen zu unzähligen Streitigkeiten über Dinge aus, über welche sich in Ewigkeit streiten, und doch nichts Gewisses entscheiden läßt. Alle diese Wirkungen lagen ohne Zweifel nicht in dem Plane ihres Urhebers, aber die Ursache, warum sie dieselbe in so hohem Grade hervorbrachte, lag vermuthlich darinn, weil sie sich als eine Offenbarung vom Himmel ankündigte, weil sie positive und reine Vernunftlehren, so wie bisher noch keine Volksreligion, in sich faßte, und nicht nur die erste, sondern auch die lezte als geoffenbart darstellte, welches sie auch mit Recht thun konnte, da auch die lezten vorher entweder gar nicht, oder nicht in dieser Reinheit erkannt worden waren.

Ehe wir den Orient verlassen, müssen wir noch die Bemerkung machen, daß, obgleich hier der eigentlich philosophirende Verstand sich nie so entwikelte, wie unter Griechen, Römern und andern occidentalischen Nationen, doch auch hier der menschliche Verstand in einzelnen Secten an die Klippe des Skepticismus stieß, oder wenigstens nicht weit von demselben entfernt blieb. An einen philosophischen und deutlich entwikelten Skepticismus läßt sich freilich bei diesen Nationen nicht denken, weil ein solcher weit größere Fortschritte in der Philosophie vor-

nur vernünftiger, als Alles, was uns aus der ganzen Geschichte der Welt vor ihm bekannt ist, sondern auch die Hüllen und Vorstellungsarten, in welche er sie einkleidete, höchst treffend, rührend und faßlich. Sein ganzer Character, seine weisen und göttlichen Sitten-Lehren müssen jedem unverdorbenen Gefühle wohlthun. Seine stille und bescheidene Weisheit hat unendlich mehr gewirkt, als die stolze und geräuschvolle Wissenschaft der Weltweisen — seine Lehre hat das Judenthum und Heidenthum gestürzt, die reine moralische Gotteslehre zum Volksglauben und zu einem Gegenstande des Jugendunterrichts gemacht, sie hat Sitten und Wissenschaften umgeändert, und sich die heidnische Philosophie dienstbar gemacht, ja zuletzt auf die Ruinen derselben eine neue Philosophie gebaut. Seine Lehre ward die Quelle eines neuen Dogmatismus, eines dogmatischen Supernaturalismus und eines darauf gegründeten Vernunftskepticismus. Sie sicherte denjenigen Wissenschaften, welche sich unter ihren Schuz begaben, Festigkeit und Gewisheit zu, und vermehrte in ihnen den strengen Dogmatismus — die übrige verwies sie in das Reich des Wahns und der Ungewisheit. Sie machte, daß man eine geringere Meinung von den Kräften der Vernunft faßte, und daß ihre Anhänger ein besonderes, durch höhere Kraft ihnen mitgetheiltes Vermögen in sich wahrzunehmen glaubten, welches allein über wichtige Wahrheit entscheidend urtheilen könne. Sie brachte eine Entgegensezung des Glaubens

bens und der Vernunft hervor, welche sehr zum Nachtheil der leztern ausfiel. Sie machte, daß man Glauben an gewisse Lehren für moralisches Verdienst hielt, und Zweifel an denselben für sträflich. Sie streute den Saamen zu unzähligen Streitigkeiten über Dinge aus, über welche sich in Ewigkeit streiten, und doch nichts Gewisses entscheiden läßt. Alle diese Wirkungen lagen ohne Zweifel nicht in dem Plane ihres Urhebers, aber die Ursache, warum sie dieselbe in so hohem Grade hervorbrachte, lag vermuthlich darinn, weil sie sich als eine Offenbarung vom Himmel ankündigte, weil sie positive und reine Vernunftlehren, so wie bisher noch keine Volksreligion, in sich faßte, und nicht nur die erste, sondern auch die lezte als geoffenbart darstellte, welches sie auch mit Recht thun konnte, da auch die lezten vorher entweder gar nicht, oder nicht in dieser Reinheit erkannt worden waren.

Ehe wir den Orient verlassen, müssen wir noch die Bemerkung machen, daß, obgleich hier der eigentlich philosophirende Verstand sich nie so entwikelte, wie unter Griechen, Römern und andern occidentalischen Nationen, doch auch hier der menschliche Verstand in einzelnen Secten an die Klippe des Skepticismus stieß, oder wenigstens nicht weit von demselben entfernt blieb. An einen philosophischen und deutlich entwikelten Skepticismus läßt sich freilich bei diesen Nationen nicht denken, weil ein solcher weit größere Fortschritte in der Philosophie vor-

nur vernünftiger, als Alles, was uns aus der ganzen Geſchichte der Welt vor ihm bekannt iſt, ſondern auch die Hüllen und Vorſtellungsarten, in welche er ſie einkleidete, höchſt treffend, rührend und faßlich. Sein ganzer Character, ſeine weiſen und göttlichen Sitten-Lehren müſſen jedem unverdorbenen Gefühle wohlthun. Seine ſtille und beſcheidene Weisheit hat unendlich mehr gewirkt, als die ſtolze und geräuſchvolle Wiſſenſchaft der Weltweiſen — ſeine Lehre hat das Judenthum und Heidenthum geſtürzt, die reine moraliſche Gotteslehre zum Volksglauben und zu einem Gegenſtande des Jugendunterrichts gemacht, ſie hat Sitten und Wiſſenſchaften umgeändert, und ſich die heidniſche Philoſophie dienſtbar gemacht, ja zuletzt auf die Ruinen derſelben eine neue Philoſophie gebaut. Seine Lehre ward die Quelle eines neuen Dogmatismus, eines dogmatiſchen Supernaturalismus und eines darauf gegründeten Vernunftſkepticismus. Sie ſicherte denjenigen Wiſſenſchaften, welche ſich unter ihren Schuz begaben, Feſtigkeit und Gewisheit zu, und vermehrte in ihnen den ſtrengen Dogmatismus — die übrige verwies ſie in das Reich des Wahns und der Ungewisheit. Sie machte, daß man eine geringere Meinung von den Kräften der Vernunft faßte, und daß ihre Anhänger ein beſonderes, durch höhere Kraft ihnen mitgetheiltes Vermögen in ſich wahrzunehmen glaubten, welches allein über wichtige Wahrheit entſcheidend urtheilen könne. Sie brachte eine Entgegenſezung des Glaubens

bens und der Vernunft hervor, welche sehr zum Nachtheil der leztern ausfiel. Sie machte, daß man Glauben an gewisse Lehren für moralisches Verdienst hielt, und Zweifel an denselben für sträflich. Sie streute den Saamen zu unzähligen Streitigkeiten über Dinge aus, über welche sich in Ewigkeit streiten, und doch nichts Gewisses entscheiden läßt. Alle diese Wirkungen lagen ohne Zweifel nicht in dem Plane ihres Urhebers, aber die Ursache, warum sie dieselbe in so hohem Grade hervorbrachte, lag vermuthlich darinn, weil sie sich als eine Offenbarung vom Himmel ankündigte, weil sie positive und reine Vernunftlehren, so wie bisher noch keine Volksreligion, in sich faßte, und nicht nur die erste, sondern auch die lezte als geoffenbart darstellte, welches sie auch mit Recht thun konnte, da auch die lezten vorher entweder gar nicht, oder nicht in dieser Reinheit erkannt worden waren.

Ehe wir den Orient verlassen, müssen wir noch die Bemerkung machen, daß, obgleich hier der eigentlich philosophirende Verstand sich nie so entwikelte, wie unter Griechen, Römern und andern occidentalischen Nationen, doch auch hier der menschliche Verstand in einzelnen Secten an die Klippe des Skepticismus stieß, oder wenigstens nicht weit von demselben entfernt blieb. An einen philosophischen und deutlich entwikelten Skepticismus läßt sich freilich bei diesen Nationen nicht denken, weil ein solcher weit größere Fortschritte in der Philosophie vor-

ausſezt, als ſie je gemacht haben. Aber merkwürdig bleibt es doch immer, daß eine ſolche Denkart ſich auch unter dieſen Nationen hie und da verräth. Ich will hier auf einmal anführen, was mir Hiehergehöriges aus meiner Lectüre bekannt worden iſt.

Als unter den Arabern aus der Verbindung des Islamismus mit der Philoſophie eine theologiſche Scholaſtik entſtand[307]), ſo hatte dieß unter andern die Folge, daß Dialektiker unter ihnen aufſtanden, welche ſich, wie die Sophiſten unter den Griechen, und die Scholaſtiker im Occidente, zum Skepticismus neigten[308]). Unter den Juden exiſtirte ſchon lange vorher eine ähnliche Secte von Dialektikern, von welcher einige den Urſprung der arabiſchen Skeptiker ableiten[309]). Im fünften Jahrhundert zeigte ſich unter den Juden neben mehreren anderen Secten eine ſkeptiſche, unter dem Na-

307) S. Pocockii ſpecim. hiſt. Arab. p. 213 ſqq. Brucker T. III. p. 54. ſqq.

308) Sie ſind unter dem Namen Medabberim bekannt. Maimonides ſagt von ihnen More Nevochim Th. I. K. 71. unter andern: „Als ich die Bücher der Medabberim durchlas, fand ich, daß der Hauptgrund ihrer Lehre der iſt: es gebe keine gewiſſe Erkenntniß der Dinge, nämlich ihrer Beſchaffenheit, weil man ſich immer im Verſtande auch das Gegentheil denken könne.“ Ihre Weisheit oder Kunſt hieß bei den Arabern Al-Calam. Sie diſputirten auch auf gut ſophiſtiſch pro und contra. S. Brucker l. c p. 142. Huet de la foibleſſe §. 225.

309) Ihre Lehre oder Kunſt hieß: die Weisheit der Worte S. Buch Coſri V, 15. Brucker l. c. p. 54.

Namen der Seburäer, deren Anführer Rabbi Joſe, Vorſteher einer Jüdiſchen Schule in Babylon war, und die 60 Jahre hindurch dauerte.[310]) Die Häretiten unter den Osmanen werden von Ricaut[311]) als vollendete Pyrrhonier beſchrieben, und Habeſci[312]) erzählt, daß ſich in dem ottomaniſchen Reiche Atheismus und Skepticismus immer mehr ausbreiten. Chardin ſpricht vom Perſiſchen Sophis, deren eſoteriſche Denkart entweder im Skepticismus oder in der natürlichen Religion beſtehen muß[313]).

310) S. Basnage Hiſt. des Iuifs VI, 17, 11.

311) Hiſtoire de l'état préſent de l'empire Ottoman. à Paris 1670. 4.

312) The preſent ſtate of the Ottoman Empire. London 1784. Ch. VIII.

313) Die Stelle iſt in mehr als einer Rückſicht merkwürdig genug, um hier angeführt zu werden: Il ne laiſſe pas d'etre très difficile, de ſavoir bien préciſément les ſentimens et la diſcipline de ces ſoufys; car c'eſt une Cabale, où l'on eſt difficilement initié et où le ſecret eſt le premier et le plus important precepte. Ils diſent ſur cela, que la vraye ayant eu pour but le repos et la tranquillité de ſociété, auſſi bien que celle de l'eſprit: il ne faut point troubler cette tranquillité publique, en s'elevant contre les dogmes recus. Si vous ne doutez point, diſent ils, de l'opinion de vos pères, tenez vous y, elle vous ſuffit. Si vous en doutez, recherchez la verite doucement et ſans inquietes les autres. Ils diſent, conformement à ce principe, que les ſentimens des Sages doivent etre de trois eſpeces: la premiere conſiſtant dans les opinions du pays, comme, par exemple, la religion dominante et la philoſophie

Ehe wir dieſe Periode verlaſſen, müſſen wir noch eine Begebenheit bemerken, die eigentlich ſchon in den Anfang derſelben fällt, und während derſelben in der Geſchichte des Skepticismus nicht wenig wirkte — die uns aber hier den Weg zu der nachfolgenden Periode bahnen ſoll. Dieſe Begebenheit iſt die Entſtehung der

Empiriſchen und Methodiſchen Schule unter den Aerzten.

Die Arzneikunſt enthält ſo viel Ungewiſſes und Schwankendes, daß es kein Wunder iſt, wenn der Skepticismus aus ihr entſpringt, oder leicht Eingang bei ihr findet, und mit ihr in Verbindung geſezt wird. Beides iſt wirklich geſchehen. Der Dogmatismus hatte lange unter den Griechiſchen und Römiſchen Aerzten geherrſcht, erzeugte aber unter den Aerzten, gerade wie unter den Philoſo-

phie recue. La ſeconde, dans les opinions, qu'il eſt permis de communiquer à tous ceux, qui ſont dans le doute et qui recherchent la verité. La troiſieme, dans celles, qu' on garde pour ſoi et dont on ne confere qu' avec les gens de meme ſentiment. Ils apellent le doute la clef de la connoiſſance, ſur quoi ils alleguent cette ſentence: qui ne doute point, n'examine point, qui n'examine point ne decouvre point, qui ne decouvre point eſt aveugle et demeure aveugle. Voyages en Perſe et autres lieux de l'Orient à Amſterdam 1711. T. II. p. 154.

loſophen, eine Menge ſehr lebhafter Streitigkeiten und eben dadurch eine ſophiſtiſche Dialektik, welche zum Skepticismus vorbereitete. Gerade zu derſelbigen Zeit wurde Pyrrho berühmt. — Dieſer Umſtand vollendete die Trennung zwiſchen den dogmatiſchen und empiriſchen Aerzten. Die erſte bekannten eine rationale Medicin und forderten eine Kenntniß ſowohl der verborgenen, als auch der evidenten Urſachen der Krankheiten, eine Kenntniß der innern Theile und der natürlichen Operationen des Körpers. Die Empiriker blieben bei der Erfahrung ſtehen; ſie erklärten nur die Kenntniß der evidenten Urſachen der Krankheiten für möglich und gewiß, alles übrige, was die Dogmatiker zur Arzneikunde forderten, hielten ſie für ganz unbegreiflich. Sie brachten die Kunſt zu beobachten unter gewiſſe Regeln, ſie benuzten auch die Beobachtungen anderer, aber ſie verwarfen die Urſachen, welche nicht in die Augen fallen. Sie machten auf die Widerſprüche der Aerzte in Anſehung der Urſachen der Krankheiten aufmerkſam, und leiteten daraus die Unbegreiflichkeit ſolcher Urſachen her, welche unſern Sinnen entzogen ſind. Sie nahmen keine allgemein geltende Regeln in der Arzneikunſt an, weil Clima und andere zufällige Umſtände immer andere Mittel erfordern. Ohngefähr 250 — 280 Jahre vor Chriſti Geburt hatte ſich ein eigentliches, empiriſches Syſtem gebildet, das ſich durch charakteriſtiſche Grundſäze unter-

ſchied[314]). Acro von Agrigent wird für den Stifter dieſer Secte ausgegeben[315]). Mehrere Skeptiker haben ſich zu derſelben bekannt. Hieher gehört Menodotus von Nicomedien, Saturninus Cythenas, Theodas, Sextus. Die Verwandſchaft zwiſchen dieſem Empirismus und dem Skepticismus war ſo groß, daß viele im Alterthum behaupteten, beide ſeien einerlei[316]). Die Aehnlichkeit beſtand darinn, daß beide eigentlich nur Erſcheinungen zugaben. — Den Unterſchied findet Sextus darinn, daß die Empiriker dogmatiſch verſichern, das Dunkle ſei unbegreiflich, die Skeptiker hingegen es bezweifeln[317]). Sollten die Empiriker nicht auch zugegeben haben, daß den Erſcheinungen gewiſſe Gegenſtände zum Grunde liegen, und daß eine ſinnliche Erſcheinung die wahre Urſache der andern iſt? — Daß Sextus dieſen Unterſchied nicht bemerkt, macht wahrſcheinlich, daß der Skepticismus der Empiriker wirklich weiter gieng, als ihr mediciniſches Syſtem ſie leitete. Uebrigens fand Sextus mehr Verwandſchaft zwiſchen den Methodikern und Skeptikern. Jene kümmerten ſich um die Urſachen der Krankheiten weiter nicht, ſondern erklär-

314) Celſus de arte medica. Praef. Kurt Sprengels Geſchichte der Arzneikunde I. S. 402 ff.

315) Plin. Hiſt. nat. XXIX. 1.

316) Sext. P. H. I, 34.

317) l. c.

erklärten es für hinlänglich, nach einer gewissen Methode das Gemeinschaftliche der Krankheiten zu beobachten[318]). Sie richteten sich bloß nach Erscheinungen, und wählten nach Maasgabe derselben, was ihnen am nüzlichsten schien. Sie ließen sich, wie die Skeptiker, bloß durch passive Eindrüke bestimmen, und was ihnen der Natur entgegen zu seyn schien, das suchten sie bei der Kur der Krankheiten ihr gemäß zu machen. Sie sezten kein Dogma fest. Sie gebrauchten die gewöhnliche Ausdrüke der Sprache nicht im dogmatischen, sondern im zweifelhaften Sinne[319]). Unter allen philosophischen und medicinischen Secten des Alterthums sind sie dem Pyrrhonismus am nächsten gekommen — jedoch protestirt Sextus ausdrüklich dagegen, daß Skepsis und Methodismus ganz einerlei seien. Sowohl die empirische als die methodische Secte scheint nicht bloß durch die Natur ihrer Kunst, sondern auch durch wirkliche Bekanntschaft mit dem Pyrrhonismus zum Skepticismus in der Arzneikunde bestimmt worden zu seyn. Uebrigens ist es Erfahrung und auch in der Natur der Sache gegründet, daß diese Kunst durch so viele Beispiele von Ungewisheit, die sie dem Geiste vorhält, ihm leicht eine skeptische Stimmung geben kann und oft zu einem Materialismus leitet, durch

318) Celsus l. c. Sprengel l. c. II. S. 33 ff.
319) Sextus l. c.

welchen dem Menſchen alles Ueberſinnliche, deſſen Bewußtſeyn er doch in ſich nicht auslöſchen kann, zweifelhaft wird. Wir ſchließen hier eine in der Geſchichte des menſchlichen Geiſts höchſt merkwürdige Periode, in welcher er ſich beinahe in allen Extremen, deren er fähig iſt, geoffenbart hat.

Geſchichte des Skepticismus.

III. Periode
Von Sextus biß Montagne.

Noch fehlte es dem Skepticismus an einem Manne, der ihn in ein klares, zuſammenhängendes und vollſtändiges Syſtem brächte, ſo weit man ſagen kann, daß er des Syſtems fähig ſei, und der mit philoſophiſchen Scharfſinn, Deutlichkeit des Vortrags und eine umfaſſende Kenntniß nicht nur aller philoſophiſchen Syſteme, ſondern auch aller Wiſſenſchaften verbände. Wenn dieſe Kunſt ſich rechtfertigen und behaupten ſollte, ſo mußte ſie nicht bloß beim Allgemeinen ſtehen bleiben, ſondern ihre Kräfte an allen Theilen der menſchlichen Erkenntniß verſuchen. Dieß war zu einer Zeit, wo die allgemeine Gründe aller Wiſſenſchaften noch nicht critiſch beſtimmt waren, doppelt nothwendig. Einen ſolchen Mann ſchenkte dem Skepticismus ſein glükliches Loos in Sextus dem Empiriker.

Dieſer Mann iſt unſtreitig der gelehrteſte, umfaſſendſte, geiſtvollſte aller Pyrrhonier geweſen, und beinahe alle nachfolgende Skeptiker haben nichts gethan, als ſeine Räſonnements wiederhohlt. Er ſchreibt methodiſcher, klarer und ſyſtematiſcher, als alle andere griechiſche Philoſophen. Er ſtellt die Syſteme derſelben mit einer Treue und Deutlichkeit dar, die kaum etwas zu wünſchen übrig läßt. Er weiß die abſtracteſte und ermüdendſte Speculationen bald durch intereſſante Beiſpiele, bald durch

einen

einen launigten Spott über den Stolz und die eitle Anmaſungen der Dogmatiker, bald durch Stellen aus alten Dichtern und Züge aus der Mythologie unterhaltend zu machen. Er hat eine Menge Nachrichten aus der alten Geſchichte, Geographie, Phyſik, Naturgeſchichte, eine Menge Nachrichten von den Sitten, Künſten, Wiſſenſchaften des Alterthums, auch viele Fragmente alter Schriftſteller aufbewahrt, die wir entweder aus ihm allein, oder wenigſtens beſſer und vollſtändiger aus ihm kennen, als aus andern alten Schriftſtellern. Als Quelle in der Geſchichte der Philoſophie nimmt er neben Ariſtoteles einen ehrenvollen Rang ein, nur daß er für einen weit beträchtlicheren Theil dieſer Geſchichte Quelle iſt. Man muß erſtaunen, wenn man bedenkt, welche Anſtrengung des Geiſts es erforderte, die Wiſſenſchaft ſo in allen ihren kleinſten Winkeln zu verfolgen, alle Theile der menſchlichen Erkenntniß ſo zu erſchüttern, als Sextus in ſeinen uns übrig gebliebenen philoſophiſchen Werken gethan hat. Es gehörte ſchon eine groſſe Kraft des Geiſtes dazu, eine ſolche Anſtrengung ſo lange auszuhalten, und dabei immer in der guten Laune zu bleiben, in der wir den Sextus überall antreffen. Er ſchreibt durchaus mit der ruhigen Ataraxie, welche er als den Zwek, oder vielmehr als die natürliche Folge ſeiner Kunſt betrachtete. Er überläßt es den Dogmatikern, ſich zu erzürnen und zu ereifern.

Welches

Welches Vaterland, welches Zeitalter hat dieſen merkwürdigen Mann hervorgebracht? Noch hat man dieſe Fragen nicht mit Genauigkeit und Gewisheit beantworten können. In den Schriften dieſes Mannes ſelbſt hat man bisher darüber keine deutliche Spur finden können. Vielleicht wäre dieß allerdings möglich, wenn man auf ſeinen Stil, und auf die ſpäteſte Schriftſteller, welche er citirt oder auf welche er ſtillſchweigend Rükſicht nimmt, aufmerkſamer ſeyn wollte, als bisher geſchehen iſt. Aus der Reihe von Pyrrhoniern, welche Diogenes von Laerte anführt, ſehen wir wohl, daß Herodotus von Tarſus ſein Lehrer und Saturninus ſein Schüler war. Aber wir wiſſen eben ſo wenig, wenn dieſe beide Pyrrhonier gelebt haben. Jedoch führt dieſer Umſtand noch auf die wahrſcheinlichſte Spur in Anſehung des Zeitalters des Sextus. Menodotus war der Zeitgenoſſe des Theodas und der Lehrer des Herodotus. Menodotus und Theodas aber lebten zur Zeit des Marcus Aurelius, wie daraus wahrſcheinlich wird, weil Galenus in einer Schrift[320]), die er unter eben dieſem Kaiſer ſchrieb, ſie als die lezte Empiriker nennt. Da nun zwiſchen dieſen Empirikern und dem Sextus noch Herodotus lebte, und Galenus ihn in jener Schrift nicht unter den Empirikern nennt, ſo muß er ſpäter als Antoninus gelebt haben.

Satur-

320) de hypotypoſi empirica. Vergl. Brucker T. II. p. 636.

Saturninus iſt wahrſcheinlich nicht weit vom Zeitalter des Diogenes von Laerte, der gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts gelebt zu haben ſcheint[321]), entfernt geweſen, weil Diogenes die Reihe der Pyrrhonier mit ihm ſchließt. Wir müſſen alſo den Sextus nach der Mitte des zweiten und vor der Mitte des dritten Jahrhunderts ſezen. Man kann ihn mit einem hohen Grade von Wahrſcheinlichkeit in das Ende des zweiten Jahrhunderts ſezen. Brucker verſezt ihn in den Anfang des 3. Jahrhunderts, weil Galenus, der im Jahre 200. geſtorben ſei, noch nichts von ihm gewußt habe[322]). Allein dieſer Schluß iſt deswegen übereilt, weil Galenus die Schrift, in welcher er ſeiner hätte gedenken können, ſchon im 37. Jahre ſeines Alters ſchrieb, und erſt im 70. Jahre ſeines Alters ſtarb, wie Brucker ſelbſt eingeſteht. Ich möchte den Sextus auch deswegen nicht ſo tief herunterſezen, weil aus ſeinen beſtändigen Widerſprüchen gegen die Stoiſche Lehren wahrſcheinlich wird, daß die Stoiker in ſeinem Zeitalter noch in Anſehen ſtanden oder wenigſtens noch nicht ſo geſunken waren, als ſie es zu Anfang des dritten Jahrhunderts gewiß waren. Dieſer Umſtand könnte faſt auf den Gedanken leiten, daß Sextus noch in das Zeitalter des Antoninus gehöre, nach welchem kein Stoiſcher Philoſoph mehr berühmt wurde, und daß etwa

321) l. c. p. 624.
322) l. c. 636.

wa Galenus ſeine Schrift vorher ſchrieb, ehe Sextus an den Hof kam, oder ſich zum Empirismus bekannte. Wirklich haben auch viele behauptet, unſer Sextus ſei dieſelbige Perſon mit dem Sextus von Chäronea, der Plutarchs Schweſterſohn und Lehrer des Marcus Aurelius war[323]). Dieſe Mei-

nung

323) Huet de la foibleſſe I, 14. §. 203 — 208. Gaſſendi, Gronov, Genk, Hervetus u. a. An der ganzen Verwirrung iſt Suidas Schuld, der folgenden Artikel hat: Σέξτος Χαιρώνευς, ἀδελφιδοῦς Πλουτάρχου, γενόμενος κατὰ Μάρκον Αντωνινον τον Καισαρα, φιλοσοφος, μαθητης Ηρωδοτου του φιλαδελφεως. ων βιβλια πυῤῥωνειοι ὑποτυπωσεις, και τροπων προς τινας του βασιλεως μαθητας, και συνδικαζειν αυτω, εγραψεν ηθικα (vielleicht ἐγκριτικα und ηθικα iſt bloß eine Correctur eines ſolchen, der glaubte, die beide Sextus wären einerlei Perſon) — σκεπτικα βιβλια δυο. —

Σέξτος, Λίβυς, φιλόσοφος, Σκεπτικὸς ἐν βιβλίοις ι. πυῤῥώνεια. Dieſe Nachrichten des Suidas laſſen ſich nicht leicht entziffern. Warum macht er den Sextus von Chäronea zum Pyrrhonier, und unterſcheidet doch noch den Sextus Empirikus von ihm? Hat er etwa zwei Perſonen aus Einer gemacht? Wie kommt es, daß er den Sextus von Chäronea für einen Pyrrhonier halten konnte? Warum giebt er unſern Sextus für einen Libyer aus, da doch Sextus ſelbſt ſein Vaterland und Libyen entgegenſetzt? P. H. III, 213. „Bei uns iſt es Geſetz, daß jeder nur Eine Frau habe; aber bei den Thrakiern und Gäthern, welche ein Libyſches Volk ſind, hat jeder viele Weiber.“ In der Kaiſerin Eudocia Werk, welches den Titel Ιωνια führt, und ein hiſtoriſch-mythologiſches Wörterbuch iſt, finden ſich dieſe beide Artikel des Suidas Wort für Wort copirt, nur daß es nach βιβλια δυο noch heißt: και αλλα und εν βιβλιοις ϛ ſtatt εν βιβλιοις ι. Dieſes Werk hat Villoiſon in Anecdota graeca e regia Pariſienſi et Veneta s. Marci bibliothecis deprompta. T II. Venet. 1781. zuerſt herausgegeben.

nung iſt aber von Saumaiſe, Caſaubon, Menage, Jonſius, Fabricius, Brukker u. a. mit ſehr ſtarken Gründen beſtritten worden, die ich hier nicht wiederhohlen will. Ich ſeze hier einen Grund hinzu, an welchen jene Gelehrte nicht gedacht haben. Sextus führt ſelbſt den Menodotus als einen Anführer der pyrrhoniſchen Secte an, der vor ihm gelebt habe[324]). Dieſer Menodotus lebte aber unter Antoninus. Folglich muß unſer Sextus von dem Lehrmeiſter Marc Aurels verſchieden ſeyn. Von den Lebensumſtänden des Sextus iſt weiter nichts bekannt, als daß er wirklich empiriſcher Arzt war[325]).

Die pyrrhoniſche Hypotypoſen des Sextus ſind ein ſehr vollkommenes und wohlgeordnetes Syſtem des Pyrrhonismus, ſo wie er ſich ſeit Pyrrho entwikelt hatte, und durch Sextus zu ſeiner Vollendung gebracht worden war. Im dem erſten Buche beſchreibt er den ganzen Geiſt des Pyrrhonismus, im zweiten macht er alle Lehren der Logik, im dritten alle Lehren der Phyſik und Moral zweifelhaft. Man hat alſo in dieſem Werke nicht nur eine Schilderung der

324) κατα Μηνοδοτον· και Αινησιδημον ὑτοι γαρ μαλιστα των της προεστησαν της τασεως P. H. I, 33.

325) adv. Grammat. §. 260. nennt er den Aeſculap τον αρχηγον ἡμων της επιστημης. Er ſchrieb auch mediciniſche Schriften εμπειρικα ὑπομνηματα adv. Grammat. §. 61. ιατρικα ὑπομνηματα adv. Logic. I, §. 202. welche verlohren gegangen ſind.

der ganzen skeptischen Kunst, sondern auch Beispiele der Methode, wie die ganze Philosophie dadurch wankend gemacht wurde, und zugleich kann man in demselben den ganzen Hauptinhalt der alten dogmatischen Philosophie übersehen. Es gibt daher kaum irgend eine Schrift, die für den Erforscher der Geschichte der alten Philosophie lehrreicher und zugleich für die Uebung des philosophischen Scharfsinns nüzlicher wäre, als diese. Nach Anleitung dieses Werks wollen wir nun eine

Darstellung des Geists des Pyrrhonismus

versuchen. Beispiele von der Manier und Methode des Sextus in der Bestreitung einzelner philosophischer Lehren wollen wir in der Folge aus andern Schriften desselben anführen.

Dogmatiker sind solche, welche glauben, die Wahrheit gefunden zu haben — Akademiker solche, welche glauben, daß sie nicht gefunden werden könne — Skeptiker solche, welche sie immer noch suchen. Kap. 1.

Die Skeptik ist eine Fähigkeit oder Kunst, Phänomena und Noumena einander so entgegenzusezen, daß daraus wegen des Gleichgewichts der Gründe für und wider die Zurükhaltung alles Beifalls (εποχη) und aus dieser eine vollkommene Seelenruhe (αταραξια) entspringt. 4.

Das Princip dieſer Kunſt iſt: Jedem Grunde kann ein anderer, eben ſo ſtarker entgegengeſezt werden. 6.

Der Skeptiker ſezt kein Dogma feſt, aber er gibt doch gewiſſen Dingen ſeinen Beifall. Er geſteht und verſichert, was ſeine Sinne und ſeine Empfindung ihn zu geſtehen und zu verſichern nöthigen. Wenn es ihm warm oder kalt iſt, wird er nicht ſagen, daß es ihm nicht warm oder kalt ſei, aber z. E. in den Wiſſenſchaften wird er gar nichts beſtimmen. Auch alle Ausdrüke, deren er ſich bedient, ſind zweifelhaft zu nehmen. Wenn er etwas ſagt, ſo will er nichts anders ausdrüken, als was ihm ſcheint, und in welchem paſſiven Zuſtande ſich ſeine Seele befinde, ohne etwas über die Gegenſtände zu beſtimmen. 7.

Die Skeptiker ſind von keiner Secte, wenn Secte ſo viel heißt, als die gemeinſchaftliche Behauptung gewiſſer Dogmen, welche unter ſich, und mit den Gegenſtänden übereinſtimmen ſollen. Wenn aber Secte ſo viel heißt, als ein gemeinſchaftliches Bekennen zu einer gewiſſen Art zu denken und zu leben, wobei man ſich nach den Erſcheinungen der Sinne richtet, und ſich einen gewiſſen Zwek vorſezt, ſo machen die Skeptiker eine Secte aus. Sie laſſen ſich wirklich durch die Sinnenerſcheinungen leiten, und leben alſo den Geſezen und Sitten ihres Vaterlandes gemäß, und ihr Zwek geht auf Zurükhaltung alles Urtheils und auf die Gemüthsruhe. 8.

Der

Der Skeptiker iſt weder Phyſiker, noch Logiker, noch Ethiker, inſofern dadurch ein Philoſoph verſtanden wird, der gewiſſe Säze dogmatiſch feſtſezt, wohl aber inſofern, als der Skeptiker allen Gründen, welche in dieſen Wiſſenſchaften vorgetragen werden, gleiche Gründe entgegen zu ſezen weiß. 9.

Der Skeptiker hebt die Sinnenerſcheinungen nicht auf. Sie zwingen ihn wider ſeinen Willen durch einen Eindruk, wobei er ſich ganz leidend verhalten muß, Beifall ab. Er geſteht, daß ihm die Objecte gewiſſe Eigenſchaften zu haben ſcheinen. Er zweifelt gar nicht an dieſem Scheine, ſondern nur an dem, was man von dem Objecte ſelbſt ſagt. Es ſcheint ihm z. E. daß der Honig die Empfindung des Süßen in ihm hervorbringt, aber er zweifelt, ob der Honig ſelbſt ſüß iſt, wenn man davon durch Vernunft und Verſtand urtheilen wollte. Das Urtheil des Verſtandes über eine Empfindung iſt etwas anders, als die Empfindung ſelbſt. Wenn der Skeptiker auch Zweifel über gewiſſe Sinnenerſcheinungen erregt, ſo hat er dabei nicht die Abſicht, dieſe Erſcheinungen ſelbſt aufzuheben, ſondern nur die Vermeſſenheit der Dogmatiker zu tadeln. 10.

Wenn eine Regel des Urtheils dazu dienen ſoll, gewiſſe Dinge gewiß zu glauben, oder zu verwerfen, ſo hat der Skeptiker keine ſolche Regel. Wenn ſie aber dazu dienen ſoll, ſich in ſeinen Handlungen darnach zu richten, ſo hat er eine ſolche Regel.

Dieſe Regel iſt das, was den Sinnen erſcheint oder die paſſive Empfindung, die wir von einer ſolchen Erſcheinung haben. Dieſe Empfindung hat etwas Nöthigendes, das ſich nicht wegdiſputiren läßt. Der Skeptiker folgt ihr in ſeinem Lebenswandel auf eine vierfache Art 1) er folgt der Natur und ihren Belehrungen: denn dazu hat er Sinne und Verſtand 2) er folgt den unwiderſtehlichen Antrieben paſſiver Empfindungen, z. E. der Hunger nöthigt ihn, zu eſſen, der Durſt, zu trinken 3) er folgt den Geſezen und Gewohnheiten ſeines Vaterlandes; die öffentlich feſtgeſezte Einrichtungen machen ihn glauben, daß es gut iſt, ſich in ſeinem Leben fromm, und als ein guter Bürger zu betragen 4) er folgt den Sinnenerſcheinungen in den Künſten: weil er nicht unnüz und träge in den Künſten ſeyn will, die er ausübt. Bei all dem aber ſezt er doch kein Dogma feſt. 11.

Zwek iſt dasjenige, um deswillen man Alles thut oder erwägt, das, was man nicht um etwas andern Dings willen, ſondern um ſein ſelbſt willen ſucht. In Anſehung der Meinungen iſt die Ataraxie Zwek des Skeptikers — in Anſehung der unwiderſtehlichen Empfindungen und Eindrüke aber die Metriopathie. Die Ataraxie iſt eine glükliche, wiewohl zufällige, Folge der Epoche. Der Dogmatiker, der behauptet, daß es irgend ein natürliches und reelles Gut oder Uebel gebe, iſt immer in Unruhe. Wenn ihm Dinge fehlen, welche er für Güter hält, ſo bildet er ſich ein, daß

wahre

wahre und reelle Uebel ihn quälen, und ſucht mit Ungeduld das, was er für wahres Gut hält. Wenn er dieſe Güter beſizt, ſo verſinkt er in neue Unruhe, weil er ſie entweder nicht der Vernunft gemäß gebraucht und ſich im Glücke zu ſehr erhebt, oder weil er ſie zu verlieren fürchtet, und alles anwendet, ſie zu behalten. Der Skeptiker aber iſt ungewiß über die Natur der Güter und der Uebel, er ſucht und flieht nichts mit Heftigkeit — er iſt vollkommen ruhig. Die Ataraxie folgt der Epoche, wie der Schatten dem Körper. Als die erſte Skeptiker ſich auf einmal in dieſen Gemüthszuſtand verſezt ſahen, ſo wunderten ſie ſich ſelbſt über dieß unverhoffte Glük. Jedoch wollen wir nicht ſagen, daß der Skeptiker durchaus von aller Unruhe und allem Schmerz befreit ſei. Die Wirkung gewiſſer äußerer Objecte auf ihn, verurſacht ihm zuweilen Leiden. Jedoch leidet er dabei weniger, als die übrige Menſchen, weil er ſie nicht, wie ſie, für wahre Uebel hält, und ſie eben deswegen mit Gleichmuth trägt. 12.

Was die allgemeine Mittel betrift, um zur Epoche zu gelangen, ſo beſtehen ſie darinn

1. Daß man Phänomena Phänomenis entgegenſezt, z. E. ein Thurm ſcheint rund, in der Ferne betrachtet, und viereckigt, in der Nähe betrachtet
2. Daß man Noumena Noumenis oder das Intellectuelle dem Intellectuellen entgegenſezt z. E. Saz: Es gibt eine Vorſehung, weil ſo

2. auf das Object, von welchem geurtheilt wird No. 7. und 10. oder
3. auf das Urtheilende und Beurtheilte zugleich No. 5. 6. 8. 9.

Alle dieſe Mittel reduciren ſich aber eigentlich auf Eines, das man die Relation nennen kann. Alle zeigen, daß unſere ganze Erkenntniß bloß relativ ſei.

1.

Verſchiedenheit der Thiere.

Die Thiere ſind in Anſehung ihrer Erzeugung, ihres Körpers, ihrer Sinne, ihrer Neigungen, u. ſ. w. auf eine höchſt mannichfaltige Art von einander verſchieden. Aus dieſer Verſchiedenheit aber muß auch eine Verſchiedenheit in ihren Empfindungen entſtehen. So wie dem Gelbſüchtigen die Gegenſtände gelb erſcheinen, eben ſo werden dem Thiere, das bleiche oder gelbe oder rothe Augen hat, die Gegenſtände in einer andern Farbe erſcheinen, als ſie uns erſcheinen, wenn wir geſunde Augen haben. Wenn wir die Sonne ein wenig zu lange mit unverwandten Augen anſehen, und darauf unſern Blik auf ein Buch werfen, ſo ſcheinen uns die Buchſtaben vergüldet und ſich zu drehen. Da es nun Thiere gibt, welche eine Art von Leuchten in den Augen haben, aus deren Augen Funken hervorzugehen ſcheinen, und die bei Nacht ſehen, ſo können wir wohl denken, daß ihre Senſationen durchs

durchs Aug von den unſrigen verſchieden ſind und daß ihnen die Objecte anders erſcheinen, als uns. Die Taſchenſpieler können dadurch, daß ſie die Lampen mit einer gewiſſen Materie reiben, machen, daß alle gegenwärtige Perſonen ſchwarz oder kupferfarbig erſcheinen. Man kann alſo urtheilen, daß die verſchiedenen Miſchungen von Säften in den Augen der Thiere auch verſchiedene Empfindungen in ihnen hervorbringen. So wie ein Spiegel, je nachdem er gebildet oder geſchliffen iſt, die Gegenſtände verſchieden darſtellt, eben ſo müſſen auch den Augen der Thiere, je nachdem ſie länglich oder kurz, weit oder eng, platt oder hohl oder gewölbt ſind, die Gegenſtände verſchieden erſcheinen. Eben ſo iſt es auch mit andern Sinnen. Wie kann z. E. der Sinn des Gefühls in den Thieren, die mit Schaalen, mit Stacheln, mit Federn ꝛc. bedekt ſind, dieſelbige Empfindung hervorbringen? Wie kann ein Thier, deſſen Ohr ſehr enge iſt, dieſelbige Empfindung von den Tönen haben, welche das mit einem ſehr weiten Gehörorgane hat? oder wie kann dasjenige, deſſen Ohren von innen mit Haaren bewachſen ſind, auf dieſelbige Art hören, wie das, deſſen Gehörwerkzeuge ganz nakt ſind? Auch wir hören ganz anders, wenn unſre Ohren halb verſchloſſen, als wenn ſie ganz offen ſind. Auch der Geruch und der Geſchmak muß bei den Thieren eben ſo, wie bei uns, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit der Organe verſchiedene Empfindungen hervorbringen. Eine trokne oder feuchte, rauhe oder glatte

Zunge

Zunge macht eine Verschiedenheit im Geschmak, ein gesunder oder kranker Zustand im Geruche.

Gleichwie sich in unserm Körper dieselbige Nahrung, wenn sie verdaut ist, hier in Adern, dort in Beine, hier in Nerven ꝛc. verwandelt, und nach der Verschiedenheit der Theile, welche sie aufnehmen, verschiedene Wirkungen hervorbringt — wie das Wasser, mit welchem man die Bäume besprengt, obgleich ein ganz einfacher Stoff, wenn es gleichsam durch die Lebenskraft des Baumes verdaut ist, sich hier in Rinde, dort in Zweige oder Früchte verwandelt — wie der Hauch, der in eine Flöte getrieben wird, obgleich etwas höchst Einfaches, bald einen hohen, bald einen tiefen Ton hervorbringt — wie die auf dieselbige Art angelegte Hand auf der Cither verschiedene Töne hervorbringt — eben so ist es nicht zu verwundern, wenn die äußere Gegenstände je nach der verschiedenen Beschaffenheit der Thiere verschiedene Empfindungen in ihnen hervorbringen. Man wird sich davon noch mehr überzeugen, wenn man sich erinnert, daß gewisse Thiere eben das lieben und suchen, was andere verabscheuen und fliehen. Das Oehl ist gut für die Menschen, aber es tödtet die Wespen und Bienen. Das Meerwasser ist unangenehm zu trinken für die Menschen, ja es wird ein Gift für sie, wenn sie zu viel davon trinken; für die Fische aber ist es ein Element, ohne welches sie nicht leben können.

Wenn nun dieselbige Gegenstände nach der Verschiedenheit der Thiere verschieden erscheinen, so

können

können wir Menſchen von einem Gegenſtande wohl ſagen, wie er uns erſcheint, nicht aber, wie er an ſich iſt. Wir können nicht entſcheiden, welche von den verſchiedenen Empfindungen, die Ein Gegenſtand hervorbringt, mit dem Gegenſtande ſelbſt übereinſtimmt. Wir gehören ſelbſt zu den abweichenden und dabei intereſſirten Parthieen und können nicht in unſrer eigenen Sache Richter ſeyn. Wir können nicht beweiſen, daß unſre Empfindungen den Empfindungen der Thiere vorzuziehen ſeien. Ein ſolcher Beweis könnte uns ganz überzeugend ſcheinen, und es wäre doch immer noch die Frage, ob er auch andern Thieren wahr ſcheinen würde. Zudem würde ein ſolcher Beweis immer wieder eines andern Beweiſes bedürfen, und ſo ins Unendliche zurük[327]). —

2. Ver-

327) Sextus ſezt hier eine Vergleichung zwiſchen den Menſchen und Thieren hinzu. „Ich will hier, ſagt er, zuerſt ernſthafte und ſolide Gründe anführen und dann noch einige von einer andern Gattung hinzuſezen, welche dazu dienen ſollen, die Aufgeblaſenheit und Eitelkeit der Dogmatiker zu züchtigen. Wir Skeptiker ſind gewohnt, Thiere und Menſchen in Parallele zu ſezen: die Dogmatiker aber wollen dieß nicht zugeben. Wir, um uns deſto beſſer luſtig über ſie machen zu können, wollen nur von Einem Beiſpiele reden, von einem ſehr verächtlichen Thiere, dem Hunde; die Vergleichung deſſelben mit dem Menſchen wird zeigen, daß die Thiere dem Menſchen in Anſehung des Werths ihrer Empfindungen und des Verſtands nichts weniger als nachzuſezen ſind.“ Hierauf zeigt Sextus, daß der Hund beſſere Sinne hat, als der Menſch, daß er, wie der Menſch, das wählt, was ſeiner Natur gemäß iſt, und das flieht, was ihr zuwider iſt,

2.

Verſchiedenheit der Menſchen.

Wenn wir auch zugeben, daß man ſich mehr an das Urtheil der Menſchen, als der unvernünftigen Thiere halten müſſe, ſo wirft uns doch die Verſchiedenheit unter den Menſchen ſelbſt in einen neuen Zweifel. Von Seiten des Körpers ſind wir durch Bildung, Figur, Temperament ꝛc. ungemein verſchieden. Man behauptet, daß die Verſchiedenheit der Säfte die Urſache davon ſei — aber eben dieſe Verſchiedenheit bringt auch Verſchiedenheit in den Empfindungen, Neigungen und Urtheilen hervor. Die Verſchiedenheit in Anſehung des Körpers bringt auch Verſchiedenheit in Anſehung der Seele hervor: denn der Körper iſt das Bild der Seele, wie in der Phyſiognomik gelehrt wird. Aber noch ein ſtärkerer Beweis der beinahe unendlichen Verſchiedenheit in den Seelen der Menſchen iſt die Abweichung der Dogmatiker in ihren Meinungen, und beſonders in der Beſtimmung deſſen,

iſt, daß er gewiſſe Künſte verſteht, daß er gewiſſe Tugenden erwerben kann, daß er Schlüſſe macht, daß er ſeine Sprache hat. Es iſt merkwürdig, daß die gröſten Skeptiker es wahrſcheinlich zu machen geſucht haben, daß die Thiere Vernunft haben, wie der Menſch ſ. z. E. Montagne Eſſays L. II. ch. 12. Charron de la Sageſſe L. I. ch. 8. Hume Enquiry concerning human underſtanding Sect. IX. Es iſt aber für ſich klar, mit wie vielem Vortheile ſich die Skeptiker dieſes Grunds gegen die menſchliche Gewisheit bedienten.

ſen, was der Menſch ſuchen oder fliehen ſoll. Wie verſchieden, wie entgegengeſezt iſt der Geſchmak, ſind die Neigungen der Menſchen! Neigung oder Abneigung hängt aber vom Vergnügen oder Misvergnügen, dieß von den Empfindungen des Körpers und den Ideen des Verſtands ab. Da nun oft dieſelbige Gegenſtände von einigen geſucht, von andern verabſcheut werden, ſo müſſen dieſelbige Gegenſtände auch ganz verſchiedene Eindrüke auf die Menſchen machen. Wir können alſo überall nur von Erſcheinungen reden, nicht von Dingen an ſich. Sollen wir allen Menſchen, oder nur einigen glauben? Wollen wir allen glauben, ſo unternehmen wir etwas Unmögliches, und verfallen in Widerſprüche. Wollen wir nur einigen glauben, ſo ſage man uns, welchen? Ein Epikuräer wird uns an Epikur, ein Platoniker an Plato verweiſen ꝛc. aber gerade dieſer Umſtand iſt es, der uns in dem Zweifel beſtätigt. Diejenige, welche ſagen, man müſſe der gröſeren Zahl glauben, räſonniren, wie die Kinder: denn niemand kann die Meinungen aller Menſchen durchgehen und entſcheiden, was von den meiſten angenommen wird. Was unter uns ſelten iſt, kann unter andern Nationen ganz gewöhnlich ſeyn, was unter uns gewöhnlich iſt, kann unter andern ſelten ſeyn.

2.

Verſchiedenheit der Menſchen.

Wenn wir auch zugeben, daß man ſich mehr an das Urtheil der Menſchen, als der unvernünftigen Thiere halten müſſe, ſo wirft uns doch die Verſchiedenheit unter den Menſchen ſelbſt in einen neuen Zweifel. Von Seiten des Körpers ſind wir durch Bildung, Figur, Temperament ꝛc. ungemein verſchieden. Man behauptet, daß die Verſchiedenheit der Säfte die Urſache davon ſei — aber eben dieſe Verſchiedenheit bringt auch Verſchiedenheit in den Empfindungen, Neigungen und Urtheilen hervor. Die Verſchiedenheit in Anſehung des Körpers bringt auch Verſchiedenheit in Anſehung der Seele hervor: denn der Körper iſt das Bild der Seele, wie in der Phyſiognomik gelehrt wird. Aber noch ein ſtärkerer Beweis der beinahe unendlichen Verſchiedenheit in den Seelen der Menſchen iſt die Abweichung der Dogmatiker in ihren Meinungen, und beſonders in der Beſtimmung deſſen,

iſt, daß er gewiſſe Künſte verſteht, daß er gewiſſe Tugenden erwerben kann, daß er Schlüſſe macht, daß er ſeine Sprache hat. Es iſt merkwürdig, daß die gröſten Skeptiker es wahrſcheinlich zu machen geſucht haben, daß die Thiere Vernunft haben, wie der Menſch ſ. z. E. Montagne Eſſays L. II. ch. 12. Charron de la Sageſſe L. I. ch. 8. Hume Enquiry concerning human underſtanding Sect. IX. Es iſt aber für ſich klar, mit wie vielem Vortheile ſich die Skeptiker dieſes Grunds gegen die menſchliche Gewisheit bedienen konnten.

sen, was der Mensch suchen oder fliehen soll. Wie verschieden, wie entgegengesezt ist der Geschmak, sind die Neigungen der Menschen! Neigung oder Abneigung hängt aber vom Vergnügen oder Misvergnügen, dieß von den Empfindungen des Körpers und den Ideen des Verstands ab. Da nun oft dieselbige Gegenstände von einigen gesucht, von andern verabscheut werden, so müssen dieselbige Gegenstände auch ganz verschiedene Eindrüke auf die Menschen machen. Wir können also überall nur von Erscheinungen reden, nicht von Dingen an sich. Sollen wir allen Menschen, oder nur einigen glauben? Wollen wir allen glauben, so unternehmen wir etwas Unmögliches, und verfallen in Widersprüche. Wollen wir nur einigen glauben, so sage man uns, welchen? Ein Epikuräer wird uns an Epikur, ein Platoniker an Plato verweisen ꝛc. aber gerade dieser Umstand ist es, der uns in dem Zweifel bestätigt. Diejenige, welche sagen, man müsse der gröseren Zahl glauben, räsonniren, wie die Kinder: denn niemand kann die Meinungen aller Menschen durchgehen und entscheiden, was von den meisten angenommen wird. Was unter uns selten ist, kann unter andern Nationen ganz gewöhnlich seyn, was unter uns gewöhnlich ist, kann unter andern selten seyn.

3.

Verſchiedenheit der Sinne.

Die Dogmatiker ſind eigenliebig genug, zu behaupten, daß man ihre Urtheile den Urtheilen anderer Menſchen vorziehen müſſe. Dieſe Forderung iſt ungereimt. Sie ſind ja doch ſelbſt eine bei dem Streite intereſſirte Parthie. Wenn ſie ſich ſelbſt für entſcheidende Schiedsrichter im Streite erklären, und alſo über die innere Wahrheit der Phänomene entſcheidend urtheilen wollen, ſo handeln ſie, wie wenn eine Sache, über die erſt geurtheilt werden ſoll, ſchon abgeurtheilt wäre. Sezen wir aber, daß auch nur Ein Menſch wäre, z. E. der idealiſche Weiſe, der Stoiker, ſo iſt doch die gröſte Verſchiedenheit unter den Sinnen. Ein Gemälde, das dem Auge niedere und erhabne Theile zu haben ſcheint, ſcheint dem Gefühle platt zu ſeyn. Der Balſam iſt angenehm für den Geruch, und unangenehm für den Geſchmak. Wie können wir alſo die wahre Natur der Gegenſtände beſtimmen? Vielleicht hat auch jeder Gegenſtand nur Eine Eigenſchaft, und ſcheint uns nur mehrere zu haben, weil wir ihn durch mehrere Sinne empfinden. Vielleicht aber hat jeder Gegenſtand auch mehrere Eigenſchaften, als wir an ihm empfinden. Wenn wir uns vorſtellen, daß einem Menſchen der Sinn des Geſichts und des Gehörs fehlt, ſo wird er glauben, daß er nur diejenige Eigenſchaften an ſich habe, welche er durch ſeine übrige drei Sinne bemerkt. Eben

ſo

ſo könnte es ſeyn, daß wenn wir mehrere Sinne hätten, wir auch mehrere Eigenſchaften an den Körpern bemerkten. Aber, ſagt man, die Natur hat die Sinne den Gegenſtänden gemäß eingerichtet. Welche Natur? Die Dogmatiker haben dieſe Sache biß auf den heutigen Tag noch nicht aufs Reine gebracht. Wenn es ein Unwiſſender entſcheiden ſoll, ſo werden ihm die Dogmatiker ſelbſt nicht glauben; wenn es ein Philoſoph entſcheiden ſoll, ſo wird er ſelbſt unter die ſtreitende Parthieen gehören und weit entfernt Richter ſeyn zu können, wird erſt ſeine Meinung ſelbſt gerichtet werden müſſen. Die äuſſere Objecte ſind alſo etwas Unbegreifliches für uns.

4.

Die Umſtände.

Unter Umſtänden ſind hier die verſchiedene Gemüthslagen, Diſpoſitionen, Gewohnheiten zu verſtehen. Je nachdem die Empfindungen und Vorſtellungen einer Perſon beſchaffen, je nachdem ſie der Natur gemäß oder zuwider ſind, je nachdem er ſchläft oder wacht, jung oder alt, in Ruhe oder Bewegung, hungrig oder geſättigt, nüchtern oder trunken iſt, je nachdem er Liebe oder Haß, Zutrauen oder Furcht, Traurigkeit oder Freude empfindet, dieſe oder jene Gewohnheiten an ſich hat, ſo wird er auch verſchieden urtheilen.

Der Wahnſinnige und der ſich für inſpirirt hält, glaubt Geiſter zu ſehen, wenn wir überall nichts bemerken. Laues Waſſer ſcheint ſiedend zu ſeyn,

wenn man es auf einen inflammirten Theil des Körpers gießt. Der Honig, der uns ſüß dünkt, ſcheint dem Gelbſüchtigen bitter zu ſeyn. Wenn man einwendet, daß bei denjenigen, die ſich nicht in einem natürlichen Zuſtande befinden, die Miſchung gewiſſer Säfte Empfindungen erzeugt, welche nicht mit der Natur der Objecte übereinſtimmen, ſo antwortet der Skeptiker, daß auch die Empfindungen der Geſunden von der Miſchung ihrer Säfte abhängen und daß wir nicht wiſſen können, ob die Empfindungen der Geſunden oder Ungeſunden mit der wahren Natur der Objecte übereinſtimmen. Wir haben im Traume andere Erſcheinungen als im Wachen. Das einemal exiſtiren die Objecte bloß in Beziehung auf den Träumenden, das andremal bloß in Beziehung auf den Wachenden. Es ſcheint alſo, daß wir im Traume Sachen ſehen, die nicht exiſtiren, wenn wir wachen, und doch kann man nicht ſagen, daß ſie nicht exiſtiren, weil wir ſie bloß im Traume ſehen. Auch das Alter bringt große Verſchiedenheiten in Empfindungen und Ideen hervor. Die Luft, welche dem Greiſen kalt dünkt, ſcheint dem Jüngling mild und lau zu ſeyn. Ein Ton ſcheint dem Einen leiſe, dem andern laut zu ſeyn. Die Kindheit liebt andere Spiele, als das Mannesalter und dieſes wieder andere, als das Greiſenalter. Auch Bewegung und Ruhe laſſen uns die Objecte verſchieden erſcheinen. Die Gegenſtände, welche uns bewegungslos ſcheinen, wenn wir auf dem feſten Lande ſind, ſcheinen uns zu wandeln und ſich zu bewegen, wenn wir auf einem

einem Schiffe an denſelben vorbeiſegeln. Auch die Leidenſchaft ändert viel in den Empfindungen und Urtheilen der Menſchen. Der Liebhaber findet ſein Mädchen ſchön, das ſonſt jedermann häßlich findet. Der Trunkene erlaubt ſich Handlungen, die der Nüchterne verabſcheut. Auf die vorhergehende Dispoſition kommt gleichfalls viel an. Derſelbige Wein wird denjenigen, welche vorher trokne Feigen gegeſſen haben, ſauer, denjenigen, welche vorher Pfeffer oder Nüſſe gegeſſen haben, ſüß vorkommen. Ein laues Badzimmer erhizt diejenige, welche von auſſen in daſſelbige treten, und kühlt die ab, welche aus dem warmen Badzimmer ſich in daſſelbige begeben. Bei dieſen und andern unzähligen Verſchiedenheiten der Umſtände und da die Menſchen ſich bald in dem einen bald in dem andern befinden, kann nicht davon die Rede ſeyn, die wahre Beſchaffenheit der Objecte zu beſtimmen, ſondern nur davon, wie uns jedesmal die Objecte erſcheinen.

Wer ein gewiſſes Urtheil fällen wollte, müßte ſich entweder in einem der angeführten Umſtände befinden oder nicht. Das lezte iſt unmöglich. Iſt aber das erſte, ſo gehört er ſelbſt unter die uneinige Parthieen, ja unter die Gegenſtände, über welche man ſtreitet. Wenn er ſich in einem dieſer Umſtände befindet, ſo kann er von der Empfindung des andern nicht unpartheiiſch urtheilen, der ſich in einem andern, vielleicht entgegengeſezten Zuſtande befindet. Der Wachende kann die Vorſtellungen des Schla-

ſenden, der Kranke die des Geſunden nicht vergleichen und beurtheilen.

Wenn der Menſch mit Recht eine Erſcheinung einer andern, eine Idee einer andern vorziehen wollte, ſo müßte er es doch beweiſen. Beweiſen kann er es nicht ohne ein Criterium des Wahren. Aber jedes Criterium bedarf wieder eines Beweiſes ſeiner Wahrheit. Und ſo verfällt man in eine Diallele.

5.

Situationen, Diſtanzen, Oerter.

Wenn man einen Säulengang von einer ſeiner beiden Extremitäten betrachtet, ſo ſcheint er immer enger zu werden, je weiter die Entfernung iſt; wenn man ihn von der Mitte aus betrachtet, ſo ſcheint er überall gleich weit zu ſeyn. Ein Schiff in der Ferne ſcheint klein und bewegungslos; in der Nähe erſcheint es groß und in Bewegung.

Das Licht einer Lampe ſcheint blaß in der Sonne und hellleuchtend in der Nacht. Ein Ruder ſcheint zerbrochen im Waſſer und gerad auſſer demſelben. Die Koralle iſt weich im Meer und hart an der Luft.

Der Hals der Taube ſcheint verſchiedene Farben zu haben, je nachdem ſie ihn dreht.

Da nun alle ſinnliche Gegenſtände in einer Diſtanz, in einem Orte, und in einer gewiſſen Situation von uns bemerkt werden, und alle dieſe Umſtände

ſtände eine ſo groſſe Verſchiedenheit in den Perceptionen und Ideen hervorbringen, ſo finden wir hier abermals einen Grund zur Epoche.

6.

Miſchungen.

Kein Object fällt allein in die Augen, ſondern immer verbunden und vermiſcht mit andern. Wir können vielleicht noch wohl ſagen, worinn die Miſchung und Zuſammenſezung beſteht, nicht aber, was das reine Object unvermiſcht und an und für ſich ſelbſt iſt.

Die Farbe unſers Geſichts iſt anders, wenn es warm, anders, wenn es kalt iſt; wir können alſo nicht ſagen, wie ſie für ſich allein iſt, ſondern nur, wie ſie uns in Verbindung mit dem Warmen oder Kalten erſcheine. Eben ſo iſt dieſelbige Stimme anders in einer feinen, anders in einer diken Luft; derſelbige Körper iſt leicht im Waſſer und ſchwer in der Luft ꝛc.

Aber laſſen wir dieſe äuſſere Miſchungen. Unſere Augen ſelbſt enthalten Häute und Miſchungen, wir können alſo die äuſſere Objecte nicht ohne Vermiſchung mit denjenigen Dingen, die in unſern Augen ſelbſt ſind, ſehen, wir können ſie nie rein und unvermiſcht erbliken. Daher verändern auch Augenkrankheiten die Farbe der Gegenſtände. Eben ſo iſt es mit der Stimme. Sie iſt anders in weiten und durch gerade Flächen eingeſchloſſenen Räumen, anders in engen und auf mannichfaltige Weiſe gekrümm-

krümmten Räumen; auch ſie empfangen wir nicht rein und unvermiſcht, unſere Gehörwerkzeuge verändern ſie durch die mannichfaltige Höhlen, Krümmungen und fremde Materien, die ſich in denſelben finden. Eben ſo iſt es mit den Werkzeugen des Geruchs und des Geſchmaks, es ſind immer einige fremde Materien, die wir mit denſelben riechen und ſchmeken.

Die Dogmatiker mögen den Siz der Seele annehmen, wo ſie wollen, es gibt immer gewiſſe Materien und Säfte, die ſie mit den Gegenſtänden empfindet. Zudem miſcht vielleicht die Seele auch von ihrem Eigenen zu den äuſſern Gegenſtänden, welche ſie empfindet.

7.

Quantität und Compoſition.

Das Hirſchhorn erſcheint dunkel, wenn es aber geſchaben und in Staub verwandelt wird, erſcheint es weiß. Der rohe Tänriſche Marmor ſcheint röthlich, wenn einzelne Stükchen deſſelben geſchliffen werden, ſo ſcheint er weiß zu ſeyn. Wein, mäßig getrunken, ſtärkt, im Uebermaße getrunken, ſchwächt er. Wir können alſo wohl ſagen, wie die Gegenſtände in großen und wie ſie in kleinen Quantitäten, wie ſie in gewiſſen Zuſammenſezungen erſcheinen, nicht aber, was ſie ihrer Natur nach ſind.

8.

Relation.

Alle Gegenstände erscheinen in einem gewissen Verhältnisse zu andern. Alles ist relativ, sowohl in Beziehung auf denjenigen, welcher urtheilt, als die verschiedene Umstände, welche die Empfindung eines Objects begleiten. Diß erhellt schon aus den vorhergehenden modis. Es kann aber auch noch durch folgende Bemerkungen besonders gezeigt werden.

Sind die Gegenstände, welche man ganz ohne alle Beziehung auf andere denkt, von den relativen verschieden oder nicht? Sind sie nicht von ihnen verschieden, so sind sie selbst relativ; sind sie von ihnen verschieden, so haben sie gleichfalls eine gewisse Relation zu ihnen: denn alles Verschiedene bezieht sich auf das, von welchem es verschieden ist.

Alle Dinge lassen sich in höhere und niedere Classen, in Gattungen und Arten bringen — jedes bezieht sich also auf andere. Alle Dinge sind ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich — alle sind also relativ.

Selbst derjenige, welcher gegen uns behauptet, daß nicht alle Dinge relativ sind, beweist, daß sie es wirklich sind. Eben dadurch, daß er uns widerspricht, zeigt er, daß unsere Behauptung bloß relativ, daß sie nicht absolut und allgemein angenommen, sondern nur in Beziehung auf gewisse Leute wahr ist.

9.

Das Seltene und Häufige.

Die Sonne iſt wirklich etwas weit Erſtaunenderes als ein Comet, weil wir ſie aber oft und einen Cometen nur ſelten ſehen, ſo verſezt uns ein Comet in Schreken, indem der Anblik der Sonne weiter keinen beſondern Eindruk mehr auf uns macht. Eben ſo iſt es mit unzähligen andern Dingen in der Welt. Oft ſchäzen wir ein Ding bloß, weil es ſelten iſt, und ſehen das Alltägliche gleichgültig an. Auch dieſer Umſtand alſo hindert uns, ein entſcheidendes Urtheil über die Natur der Objekte zu fällen.

10.

Einrichtungen, Gewohnheiten, Geſeze, fabelhafter Glaube, Meinungen der Dogmatiker.

Der Skeptiker ſezt alle dieſe Dinge entweder ſich ſelbſt oder eines dem andern entgegen. Er ſezt z. E. eine Gewohnheit der andern entgegen. Einige Völker in Aethiopien drüken gewiſſe Zeichen in die Körper ihrer Kinder, wir aber nicht. Die Perſer glauben, es ſei wohlanſtändig, ein buntes Kleid zu tragen, wir halten dieß für unanſtändig. Der Skeptiker ſezt ein Geſez dem andern entgegen. Bei den Römern bezahlt derjenige, welcher auf die Erbſchaft ſeines Vaters Verzicht thut, die Schulden ſeines Vaters nicht — bei den Rhodiern muß er

ſie

ſie bezahlen. Bei uns iſt es verboten, einen Menſchen in einem Tempel zu tödten, im Tauriſchen Cherſoneſus in Scythien war es ein Geſez, Fremde der Dianna zu opfern. Der Skeptiker ſezt die Meinungen der Dogmatiker einander entgegen. Z. E. die Meinung derjenigen, welche nur Ein Element annehmen der Meinung anderer, welche unzählige Elemente annehmen ꝛc. Der Skeptiker ſezt die Gewohnheiten den Geſezen entgegen. Z. E. bei den Perſern iſt die unkeuſche Knabenliebe gewöhnlich, bei den Römern iſt dieſe Gewohnheit durchs Geſez verboten. Der Skeptiker ſezt Gewohnheiten dogmatiſchen Meinungen entgegen. Z. E. die Gewohnheit, Gnade von den Göttern zu erflehen, der Meinung Epikurs, daß die Götter ſich um die Menſchen nicht bekümmern, u. ſ. w. Dieſe groſe Verſchiedenheit nun macht, daß wir die innere Natur der Objecte nicht beſtimmen können, ſondern nur, wie ſie uns in Rükſicht auf gewiſſe Einrichtungen, Geſeze, Gewohnheiten ꝛc. vorkommen.

Die nachfolgende Skeptiker haben folgende fünf Zweifelsgründe angegeben:

1. Denjenigen, welcher von der Verſchiedenheit der Meinungen hergenommen iſt. Wenn nämlich über einen Saz von mehreren geſtritten wird, ſo kann keiner der Streitenden Richter ſeyn, weil er ſelbſt zu den ſtreitenden Parthieen gehört und ſelbſt noch nicht gerichtet oder beurtheilt iſt.

2. Der Progreſſus ins Unendliche. Wenn man dem Skeptiker einen Grund für einen Saz vorbringt, ſo fordert er einen neuen Grund für dieſen Grund und ſo ins Unendliche — um zu zeigen, daß wir keinen feſten Grund für einen Saz finden können —

3. Die Relation [328]).

4. Die Hypotheſis. Wenn der Dogmatiker ein Princip, als für ſich klar, vorausſezt, ſo ſezt ihm der Skeptiker ein gleiches Princip entgegen.

5. Der Diallelus, welcher zeigt, daß ein Beweis, deſſen man ſich für eine Sache bedient, durch eben die Sache erwieſen werden muß, von welcher die Rede iſt [329]).

Dieſe fünf Mittel können bei jeder Frage ohne Unterſchied angewendet werden. Jeder Gegenſtand iſt entwe-

328) Warum iſt dieſer τροπος εποχης, der ſchon unter die 10 alte gehörte, auch unter den fünf neuen aufgeführt? Vielleicht wollten die neueren Pyrrhonier unter dem τροπος der Relation alle 10 ältere begreiffen und auf dieſe Art alle mögliche τροπους auf fünf reduciren. Wirklich ſagt auch Sextus nicht, daß die neuere Pyrrhonier fünf neue τροπους hinzugeſezt haben, ſondern nur παραδιδουσι τροπους της εποχης πεντε τουσδε —

329) Es iſt deutlich, daß die τροποι εποχης ſich vorher bloß auf ſinnliche Gegenſtände, auf die durch ſie erwekte Empfindungen und Ideen bezogen hatten. Die neuere Pyrrhonier erweiterten die Kunſt dadurch ſehr, daß ſie gewiſſe dialektiſche τροπους hinzuſezten, durch welche das ganze menſchliche Wiſſen erſchüttert werden und welche man zugleich alle bei jeder Frage anwenden konnte.

entweder sinnlich oder intelligibel. Er mag nun das eine oder das andere seyn, so wird sich immer eine Verschiedenheit der Meinungen finden. Die eine sagen, nur die sinnliche Gegenstände seien wahr; die andere, nur die intelligible seien es; noch andere behaupten, nur einige sinnliche und nur einige intelligible Dinge seien wahr. — Ist es möglich oder unmöglich, bei dieser Verschiedenheit der Meinungen zu entscheiden? Wenn es unmöglich ist, so müssen wir uns alles Urtheils enthalten. — (Erstes Mittel.) Wenn es aber möglich ist, so fragt der Skeptiker, wie? Ist es ein Gegenstand der Sinne, über welchen geurtheilt werden soll, soll man ihn durch etwas Sinnliches oder durch etwas Intelligibles beurtheilen? Im ersten Falle wird das Sinnliche wieder einer Beurtheilung durchs Sinnliche bedürfen und so ins Unendliche — Wenn man aber von dem Sinnlichen durchs Intelligible urtheilt, so wird das Intelligible gleichfalls einer Beurtheilung bedürfen. Will man es wieder durch etwas Intelligibles beurtheilen, so kommt man abermals auf den Progressus ins Unendliche. — (Zweites Mittel.) Will man es durch etwas Sinnliches beurtheilen, so verfällt man in den Diallelus: denn man bediente sich des Intelligiblen, um vom Sinnlichen zu urtheilen und nun gebraucht man das Sinnliche, um vom Intelligiblen zu urtheilen. — (Fünftes Mittel.) Wenn einer, der mit uns streitet, sich aus dieser Verlegenheit ziehen will und einen Saz ohne Beweis vorausſezen will, so verfällt er in den Fehler der

Hypo-

Hypotheſis und gewinnt nichts. — (Viertes Mittel.) Wenn er in ſeinen vorausgeſezten Axiomen Glauben verdient, ſo werden auch wir in denjenigen Glauben verdienen, welche wir den ſeinigen entgegenſezen. Daß alle ſinnliche Dinge relativ ſind, iſt für ſich klar. — (Drittes Mittel.) Eben ſo kann man auch bei intelligiblen Dingen dieſe fünf Mittel anwenden. Kap. 15.

Es ſind von den neuern Pyrrhoniern noch zwei andere Mittel der Epoche hinzugeſezt worden.

1) Die Unbegreiflichkeit einer Sache durch ſich ſelbſt. — Dieſe erhellt vorzüglich aus den entgegengeſezten Meinungen der Phyſiker über die ſinnliche und intelligible Gegenſtände. Dieſe Streitigkeiten laſſen ſich weder durch die Sinne, noch durch die Vernunft beilegen, weil Sinne und Vernunft ſelbſt etwas ſind, über das geſtritten wird.

2) Die Unbegreiflichkeit einer Sache durch eine andere. Wenn man eine Sache durch eine andere begreiflich machen will, ſo verfällt man entweder in den Diallelus oder in den Progreſſus ins Unendliche, oder in die Hypotheſis. Da der Skeptiker überhaupt alle Kennzeichen des Wahren und alle Demonſtration umſtürzt, ſo kann er nicht zugeben,

ben, daß Ein Ding durch das andere begriffen werde. 16. [330]).

Der Skeptiker hatte auch bestimmte Methoden, um jede Ursache, die von etwas angegeben wird, zweifelhaft zu machen. Aenesidemus hat deren acht erfunden [331]). Man hat sie aber nicht gerade nöthig. Schon durch die fünf angegebene Mittel läßt sich jede Aetiologie der Dogmatiker aufheben. Jede Ursache, die der Dogmatiker angeben kann, ist unter den Philosophen streitig (1), jede weist wieder auf eine andere Ursache zurük (2. 5.), oder, wenn man irgendwo stehen bleiben will, so verfällt man in die Hypothesis (4.) oder gibt etwas bloß Subjectiv-Wahres für etwas Objectiv-Wahres aus (3.) 17.;

Der Skeptiker bedient sich gewisser Ausdrüke, welche bloß seine Gemüthslage oder seinen passiven Gemüthszustand ausdrüken. Dergleichen sind folgende:

Nicht mehr (ου μαλλον) und nichts mehr (ουδεν μαλλον) hat einerlei Sinn. Beide Ausdrüke heissen

330) Diese zwei τροποι εποχης sind eigentlich schon in den vorhergehenden begriffen oder drüken vielmehr mehrere derselben unter allgemeineren Begriffen aus. Man könnte auch alle τροπους εποχης ohne Unterschied unter diese zwei Titel bringen. Vielleicht war es auch die Absicht der neueren Pyrrhonier, durch diese zwei modos nicht etwas Neues zu dem schon Erfundenen hinzuzusetzen, sondern bloß das Alte mehr zu simplifiziren, welches schon bei den 5 vorhergehenden der Zwek gewesen zu seyn scheint.

331) Sie sind in dieser Geschichte bei der Darstellung der Ideen des Aenesidemus schon angeführt worden.

heiſſen ſo viel, als: Nicht mehr das Eine als das Andere. Einige Skeptiker auch: Warum mehr dieß als jenes? welches denſelben Sinn hat. Dieſe Worte drüken aus, daß der Skeptiker wegen des Gleichgewichts entgegengeſezter Gründe ſich ſelbſt in einem Gleichgewicht, in einer Unentſchiedenheit hält, welche ihm nicht erlaubt, ſich mehr auf eine Seite zu neigen, als auf die andere. Obgleich dieſe Worte ein beſtimmtes Urtheil auszudrüken ſcheinen, ſo bedient ſich doch der Skeptiker derſelben nicht in einem dogmatiſchen, ſondern in einem gleichgültigen Sinne, um auszudrüken, was ihm ſcheint, ohne behaupten zu wollen, daß dieſe Worte ſelbſt einen unzweifelhaften Saz ausdrüken. 18. 19.

Die ſkeptiſche Aphaſie iſt eine gewiſſe Gemüthsſtimmung, bei welcher man ſich jedes entſcheidenden Ausſpruchs (φασις) enthält, er mag nun bejahend (καταφασις) oder verneinend (αποφασις) ſeyn. Der Skeptiker, wenn er ſich der Aphaſie bedient, behauptet nicht, daß die Sachen ihrer Natur nach ſo beſchaffen ſeien, daß ſie die Aphaſie nothwendig hervorbringen müſſen, ſondern nur, daß er ſich ſo afficirt finde, nichts zu entſcheiden. 20.

Vielleicht ja! (ταχα) Vielleicht nein! heißt ſo viel, als: Vielleicht iſt dem ſo — vielleicht iſt dem nicht ſo — (ταχα μεν εστι· ταχα δε ουκ εστιν).

Es iſt erlaubt (εξεστι) es iſt nicht erlaubt (ουκ εξεστι) heißt ſo viel, als: Nichts hindert

hert daß dem ſo ſei oder nicht ſo ſei (εξεστι μεν ειναι — εξεστι δε ουκ ειναι).

Es kann ſeyn — es kann nicht ſeyn (ενδεχεται — ουκ ενδεχεται) heißt ſo viel, als: Es iſt möglich, daß etwas ſei oder daß es nicht ſei (ενδεχεται μεν ειναι — ενδεχεται δε μη ειναι).

Alle dieſe Ausdrüke ſind bei dem Skeptiker bloß Ausdrüke der Aphaſie. 21.

Der Ausdruk: Ich halte zurük (επεχω) heißt ſo viel, als: Ich kann nicht ſagen, was man von dieſer Sache glauben oder nicht glauben muß, ich halte alles Urtheil zurük. 22.

Der Ausdruk: Ich beſtimme nichts (ουδεν ὁριζω) heißt: Ich finde mich ſo geſtimmt, daß ich in dieſer Sache nichts dogmatiſch bejahe oder leugne. 23.

Der Ausdruk: Alles iſt unbeſtimmbar (παντα εστιν ακριτα) heißt in dem Munde des Skeptikers: Alles, was mir bisher vorgekommen iſt, ſcheint mir nicht beſtimmt werden zu können — es kommt mir vor, als wenn von Allem das Gegentheil eben ſo wohl wahr ſeyn könnte. 24.

Alles iſt unbegreiflich (παντα εστιν ακαταληπτα) heißt in dem Munde des Skeptikers: Alles, was ich bisher unterſucht habe

und

und worüber die Dogmatiker ſtreiten, kommt mir unbegreiflich vor. Der Skeptiker behauptet nicht dogmatiſch, daß Alles unbegreiflich ſei, ſondern will damit nur ſeine gegenwärtige Gemüthsdiſpoſition ausdrüken. Folglich dient Alles, was man gegen die Skeptiker vorbringen kann, nur dazu, ihn in ſeiner Gemüthsſtimmung zu beſtätigen; die Gründe, welche man ſeinen Gründen entgegenſezt, bringen nur deſto ſicherer ein Gleichgewicht in ihm hervor. 25.

Die Ausdrüke: Ich begreiffe nicht — ich faſſe nicht (ακαταλημπτω, ὐ καταλαμβανω) ſind gleichfalls bloß von einem leidenden Gemüthszuſtande des Skeptikers zu verſtehen. 26.

Wenn der Skeptiker ſagt, daß man jedem Grunde einen Grund von gleichem Gewichte entgegenſezen kann, ſo verſteht er unter jedem Grunde alle diejenige, welche er unterſucht hat, und unter den Gründen, welche er entgegenſezt, jeden ſolchen Saz, der einer dogmatiſchen Behauptung zur Grundlage dient, und der ihm das Gegentheil von dem zu erweiſen ſcheint, was man ihn glauben machen will. 27.

Dieſe und andere Ausdrüke der Skeptiker werden von ihnen nicht für ganz wahr ausgegeben; vielmehr geſtehen ſie, daß ſie ſich ſelbſt aufheben, indem ſie ſich ſelbſt nebſt allen andern Dingen begreiffen, zu deren Beſtürmung ſie gebraucht werden, gleich den purgirenden Arzneien, welche nicht nur gewiſſe Unreinigkeiten aus dem Körper ſchaffen ſondern auch

zugleich

zugleich ſich ſelbſt aus dem Körper ſtoßen. Der Skeptiker ſtreitet nicht um Worte. Er behauptet auch nicht, daß die ſkeptiſche Ausdrüke die Sachen eigentlich und an ſich bezeichnen, bei welchen er ſie anwendet, ſondern bloß auf eine gleichgültige und, wenn man will, abuſive Weiſe. Wenn man ihm ſagt, daß dieſe Ausdrüke durch ſich ſelbſt keine klare Bedeutung haben, ſondern bloß in gewiſſer Beziehung, in Beziehung auf den Skeptiker, ſo wird er dieſe Relativität gerne zugeſtehen. Er bedient ſich auch dieſer Ausdrüke nicht im allgemeinſten Sinne, ſondern nur wenn von dogmatiſchen Fragen, von ungewiſſen Dingen die Rede iſt, und überall will er damit nichts über die Natur der Objecte beſtimmen, ſondern bloß das, was ihm ſcheint, bezeichnen. Durch dieſe Bemerkungen kann man jedes Sophisma niederſchlagen, das gegen irgend einen ſkeptiſchen Ausdruk vorgebracht werden könnte. 28.

Die ſkeptiſche Philoſophie iſt von der Heraklitiſchen, Demokritiſchen, Cyrenaiſchen, der des Protagoras, der akademiſchen, von der Philoſophie der empiriſchen und methodiſchen Aerzte in weſentlichen Puncten verſchieden, jedoch hat ſie mit dem Akademismus des Arceſilas und mit dem Syſtem der Methodiker noch am meiſten Aehnlichkeit. 29—34.

Dieſe aus Sextus gezogene Darſtellung ſchließt den ganzen Geiſt des Pyrrhonismus ſo deutlich auf, daß ſie kaum etwas zu wünſchen übrig läßt. Sie kann zugleich dazu dienen, zu zeigen, wie unrichtig

die Vorſtellungen ſind, welche man ſich oft vom alten Skepticismus gemacht hat, und verſchiedene Behauptungen zu beſtätigen, die wir in den dieſer Geſchichte vorangehenden Abhandlungen aufgeſtellt haben.

Das andere Werk des Sextus, das uns übrig geblieben iſt, iſt gegen einzelne Wiſſenſchaften gerichtet, und wird gewöhnlich mit dem Namen: Bücher gegen die Mathematiker bezeichnet. Jedoch gehen nur 6 dieſer Bücher eigentlich gegen die Mathematiker im damaligen Sinne des Worts; die fünf übrige gehen gegen die Philoſophen [332]). Unter den Mathemata verſtand Sextus Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Muſik, Aſtrologie [333]).

Gegen

332) Die 6 erſte Bücher will Sextus ohnzweifel mit dem Ausdruke bezeichnen: Ἡ πρὸς τὰς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντιρρήσεις adv. Matth. §. 1. Hingegen zu Anfang des 7ten Buchs, mit welchem die Widerſprüche gegen die Philoſophen anfangen, bezieht er ſich deutlich auf ſeine Pyrrhoniſche Hypotypoſen und man ſieht aus ſeinen Worten wohl, daß er hier ſein Werk gegen die Mathematiker nicht fortſezt, ſondern ein neues Werk anfängt oder das zweite und dritte Buch der Hypotypoſen ausführt: Ὁ μὲν καθόλου τῆς σκεπτικῆς δυνάμεως χαρακτὴρ μετὰ τῆς προσηκούσης ἐξεργασίας ὑποδέδεικται, τὰ μὲν προηγουμένως, τὰ δὲ, καὶ κατὰ διορισμὸν τῶν παρακειμένων φιλοσόφων ἐκτυπούμενος· ἐπιλειπέται δὲ ἔτι καὶ τὴν ἐκ τῶν κατὰ μέρος αὐτῆς χρήσιν διδάσκειν, ἵνα τὸ μήτε ἰδιᾳ περὶ τῶν πραγμάτων σκεπτόμενος, μήτε τοῖς δογματικοῖς ἀντιφέρων, ἁπλῶς προκόπτειν adv. Math. VII. 1.

333) Man ſieht dieß aus der Einleitung adv. Math. §. 1-40. und adv. Grammat. §. 97. 50. wo Sextus die Philoſophie den

μαθη

Gegen dieſe Wiſſenſchaften ſind auch die 6 erſten Bücher gerichtet. Unter den fünf übrigen ſind zwei den Logikern, zwei den Phyſikern und eines den Ethikern entgegengeſezt.

Unter den allgemeinen Bemerkungen, welche Sextus in der Einleitung zu den Büchern gegen die Mathematiker macht, verdient folgende hier ausgehoben zu werden: „Schon Epikur hat ſich gegen die Mathemata erhoben, aber entweder, weil er glaubte, daß ſie zur Weisheit nichts beitragen oder um ſeine Unwiſſenheit zu deken oder aus Haß gegen den Plato und Ariſtoteles. — Aber die Pyrrhonier thun es nicht deswegen, als trügen jene Wiſſenſchaften nichts zur Weisheit bei: denn das wäre eine dogmatiſche Behauptung — noch aus Unwiſſenheit: denn auſſerdem, daß ſie gelehrter und erfahrner als andere Philoſophen ſind, haben ſie auch bei dem Volke einen gröſeren Namen — noch aus einer übelwollenden Privatabſicht: denn eine ſolche Bösartigkeit iſt weit von ihrem ſanftmüthigen Character entfernt — ſondern es geht ihnen mit dieſen Wiſſenſchaften, wie mit der Philoſophie. Gleichwie ſie zu dieſer mit einem Verlangen nach Wahrheit kamen und, da ſie überall ein Gleichgewicht der Gründe

μαθημασι entgegenſezt. Das Buch gegen die Muſiker als das lezte unter denjenigen, welche gegen die Mathematiker gerichtet ſind, ſchließt Sextus mit den Worten: εν τοις τοσουτοις την προς τα μαθηματα διεξοδον απαρτιζομεν — Die ganze Eintheilung der Wiſſenſchaften, welcher Sextus folgt, iſt ſtoiſch. S. Fabric. p. 214. ed. Sext.

entdekten, ihr Urtheil zurükhielten, eben so fanden sie, da sie sich mit Eifer jenen Wissenschaften ergaben und auch in ihnen Wahrheit suchten, gleiche Zweifel, und diese verbargen sie nicht [334]).“

Diese eilf Bücher des Sextus empfehlen sich eben so sehr durch einen Schaz der lehrreichsten und interessantesten Kenntnisse, als durch die Feinheit, Gewandtheit und den dialektischen Scharfsinn, womit er den Dogmatismus in allen seinen Winkeln verfolgt. Sie enthalten eine Menge Data für die Geschichte der alten Literatur, welche noch lange nicht hinlänglich benuzt sind. Dieser Fürst der Pyrrhonier geht in seinen Angriffen aufs allersorgfältigste und kunstvollste zu Werke. Er berührt überall alle mögliche Fälle, alle Ausflüchte der Dogmatiker, er erklärt seine philosophische Ausdrüke und Säze aufs genaueste, er läßt sich die ermüdendste Wiederholungen nicht verdrießen, um deutlich und befriedigend zu werden, er begnügt sich zuweilen nicht, einen dogmatischen Saz auf Eine Art angegriffen zu haben, er sezt oft eine zweite, ja eine dritte Art des Angriffs hinzu, um desto gewisser zu seinem Zweke zu gelangen und um sich nach der verschiedenen Denkart seiner Leser zu richten. Freilich bedient er sich oft auch platter, unbedeutender, läppischer Einwürfe, aber eines Theils darf es uns bei den Fortschritten, welche die Kritik des Erkenntnißvermögens gegenwärtig gemacht hat, nicht wundern, wenn uns mancher seiner

334) Einl. §. 1—6.

ſeiner Einwürfe ſchief und ganz leicht aufzulöſen ſcheint, andern Theils ſind verſchiedene dieſer Einwürfe, wie Sextus ſelbſt hie und da merken läßt, bloße Nekereien oder Ungereimtheiten, die er aus zugeſtandenen Säzen der Dogmatiker herleitet, und die für ſchwache Gemüther dienlich ſeyn ſollen.

Wir können uns hier nicht darauf einlaſſen, den Inhalt und Geiſt dieſer Bücher genauer zu beſchreiben; wir begnügen uns mit einigen allgemeineren Bemerkungen über dieſelbe. Nur die Einwürfe des Sextus gegen Religion und Moral werden wir dem Zweke dieſer Geſchichte gemäß weitläuftiger anführen.

In der Schrift gegen die Grammatiker hat er es nach dem damaligen Sinne des Worts mit einer dreifachen Gattung von Grammatik zu thun; 1. mit der künſtlichen, welche von den Elementen und Theilen der Rede, den Eigenheiten der Sprache, der Orthographie u. dergl. handelt; 2. mit der hiſtoriſchen, welche ſich mit der Geſchichte merkwürdiger Perſonen, mit der Beſchreibung der Gegenden, Flüſſe, Berge, mit Fabeln und Erdichtungen beſchäfftigt; 3. mit der eigentlichen Grammatik, welche das Eigenthümliche der Schriftſteller, beſonders der Dichter betrachtet, das Dunkle in denſelben erklären, das Aechte vom Unächten, das Edle vom Unedlen unterſcheiden lehrt[335]). Man ſieht alſo, daß er auch das,

335) adv. Grammat. c. 4. §. 92. 93.

was wir izt Kritik der Schriftsteller nennen, die Kentntniß der alten Geschichte, Mythologie und Geographie, insofern sie zur Erklärung derselben dienen, und einen Theil der Rhetorik unter der Grammatik versteht. Die Art, wie er die sogenannte historische Grammatik angreift, verdient hier deswegen unsere vorzügliche Aufmerksamkeit, weil dieß die erste Spur vom historischen Skepticismus ist. Es ist wirklich zu verwundern, daß die alte Skeptiker nicht mehr Zweifel gegen die Gewisheit der Geschichte gerichtet haben, da sich doch so viel dagegen, und zwar mit vollem Grunde, sagen läßt. Auch das, was Sextus hier [336]) gegen dieselbe einwendet, ist nicht so bedeutend, als man erwarten sollte. Dieß ist auch nicht zu verwundern, da er die Geschichte nicht nach ihrem ganzen Geist und Umfange faßt, sondern sie nur als einen Theil der Auslegungskunst der alten Schriftsteller betrachtet. Das Räsonnement, das er der Gewisheit der Geschichte entgegensezt, ist ohngefähr Folgendes: Mehrere haben gestanden, die Geschichte sei etwas, das sich unter keine Regeln der Kunst und Methode bringen lasse, sie könne wegen der Mannichfaltigkeit und Menge zufälliger Gegenstände nach keiner festen und bestimmten Methode abgehandelt werden, sie seie also keine Wissenschaft. Dadurch überheben sie uns der Mühe, vieles gegen sie vorzubringen. Man kann sie aber fragen: Ist die

6) l. c. c. 12.

die Grammatik überhaupt eine Kunſt oder nicht? Iſt ſie keine Kunſt, ſo haben wir weiter keine Worte gegen ſie zu verlieren. Iſt ſie aber eine Kunſt, ſo müſſen alle ihre Theile techniſch (künſtlich) ſeyn; ſind alle ihre Theile künſtlich, ſo muß es auch der hiſtoriſche Theil derſelben ſeyn. Da aber dieſer ihrem eigenen Geſtändniſſe zufolge, keine Kunſt iſt, ſo iſt der hiſtoriſche Theil oder die Geſchichte kein Theil der Grammatik. Daß aber die Geſchichte wirklich keine beſtimmte Kunſt und Wiſſenſchaft ſei, iſt für ſich ſelbſt klar. Der Arzt kann nach beſtimmten Regeln und nach einer künſtlichen Fertigkeit beſtimmen, was geſund oder ungeſund ſei; der Tonkünſtler, was harmonire oder nicht harmonire. — Der Hiſtoriker muß, um etwas erzählen zu können, alle hiſtoriſche Zeugniſſe der Begebenheit leſen und die Data zuſammenfaſſen. Dieß iſt aber keine beſondere und beſtimmte Kunſt. Die Geſchichte beſchäfftigt ſich mit Beſchreibung der Gegenden, Zeitalter, Perſonen, Begebenheiten. Wenn die Beſchreibung der Zeiten und Gegenden keine Kunſt iſt, ſo iſt es auch die Beſchreibung der Perſonen und Begebenheiten nicht: denn es iſt kein Unterſchied, ob man dieſe oder jene faßt. Es iſt aber gar nichts Künſtliches, etwas anzuführen, welches ſich auf die Geſchichte eines Orts oder auf die Zeitrechnung beziehe, z. E. zu ſagen: Briteſus und Arakanthus ſind Berge von Attica: Akamas iſt ein Vorgebürge von Cypern: Xenophanes der Colophonier hat um die vierzigſte Olympiade gelebt — denn das kann auch ein ande-

rer, als ein Hiſtoriker, wenn er nur ein Bischen Neugierde hat, thun. Folglich iſt auch gar keine Kunſt dabei, etwas Hiſtoriſches, das Perſonen oder Begebenheiten betrifft, anzuführen, z. E. daß der Philoſoph Plato vorher Ariſtocles geheiſſen und daß man ihm in ſeiner Jugend das Ohr durchbohrt habe, weil er einen Ohrenring trug — daß Pythias, Ariſtoteles Tochter, drei Männer nach einander geheirathet habe — Auſſerdem, daß all dieß unnüz iſt, ſezt es auch gar keine künſtliche Fertigkeit voraus. Auch iſt der Stoff der Geſchichte unendlich und keine einzelne Begebenheit iſt ſicher, weil die Geſchichtſchreiber ſie nie auf dieſelbige Art erzählen. Die Geſchichte iſt alſo auch deswegen keine nach gewiſſen Regeln beſtimmte Kunſt. Aber nicht nur die Geſchichte ſelbſt iſt ein unförmlicher, roher Stoff, der keiner künſtlichen Ausbildung fähig iſt, ſondern es gibt auch keine ſolche hiſtoriſche Kunſt, durch welche das Wahre und Falſche von einander geſchieden werden könnten. Die Grammatiker haben uns keine Regel gegeben, nach welcher wir eine wahre Geſchichte nach einem beſtimmten Kennzeichen von einer falſchen unterſcheiden könnten. Sie ſelbſt weichen in ihren hiſtoriſchen Angaben ſehr von einander ab und erzählen oft ganz unglaubliche Dinge — wer hat nun Recht unter ihnen und wer ſoll dieß entſcheiden? Endlich haben ſie uns auch nicht gelehrt, wie eine wahre und gute Geſchichte geſchrieben werden müſſe, ſo daß wir uns etwa auf ihre Vorſchriften berufen und ſagen könnten, die Geſchichte ſei eine

Kunſt.

Kunſt. Dieß thun gewöhnlich die Rhetoriker, nicht die Grammatiker [337]).

Die Schrift gegen die Rhetoriker iſt gegen die praktiſche Redekunſt gerichtet. Sie enthält verſchiedene lehrreiche literariſche und hiſtoriſche Nachrichten über dieſe Kunſt. Sie ſucht gegen die Dogmatiker zu zeigen, daß die Rhetorik keine Kunſt ſei, daß ſie keinen beſtimmten Zwek habe, daß ſie etwas überflüſſiges und ſchädliches ſei, daß alle ihre einzelne Theile und der ganze Stoff, mit welchem ſie ſich beſchäfftige, ungewiß ſeien. In dieſem Buche hat Sextus auch die Einwürfe der Akademiker gegen die Redekunſt, auf welche ſie ſich doch ſo eifrig legten, aufbewahrt (§. 20 ff.). Sie ſind ſonſt aus keinem alten Schriftſteller bekannt.

Das Buch gegen die Geometer iſt das erſte bekannte Beiſpiel des mathematiſchen Skepticismus. Man ſieht gleich aus dem Anfange der Schrift, von welcher Seite Sextus die Geometer am meiſten angreift: „Weil die Geometer," ſagt er, „die Menge der Zweifel, welche ihnen entgegenſtehen, ſehen, ſo ziehen ſie ſich hinter eine Schuzmauer zurük, die ihnen ſicher und gefahrlos zu ſeyn ſcheint — ſie ſezen gewiſſe Principien ohne Beweis voraus, oder bedienen ſich der Hypotheſis." Dieß Verfahren der Geometer gibt dem

337) Voſſius de arte hiſtorica c. 3. hat dieſe Einwürfe des Sextus einer Prüfung unterworfen.

Skeptiker eine Menge Blößen, welche Sextus redlich aufdekt. Er beſtreitet nicht nur dieß Verfahren als unrechtmäßig, ſondern ſtellt auch die vorausgeſezte Axiome der Geometer als falſch und unwahrſcheinlich dar. Er beſtreitet die geometriſche Grundbegriffe als leer, grundlos und erdichtet (§. 1—64.) und ſucht dann zu zeigen, daß, auch ihre Richtigkeit vorausgeſezt, die geometriſche Lehrſäze daraus nicht folgen (§. 65 ff.), noch mehr aber, daß die ganze Geometrie zuſammenfalle, wenn die Principien grundlos ſeien (§. 92 ff.).

Das Buch gegen die Arithmetiker iſt das kürzeſte von allen. Er ſucht durch verſchiedene Spizfindigkeiten und durch vorausgeſezte ſonderbare Begriffe von einer Zahl zu zeigen, daß die Zahl nichts ſei (μηδεν ειναι αριθμον); z. E. Entweder iſt die Idee von Eins verſchieden von den Gegenſtänden, welchen ſie zukömmt, oder nicht. Iſt ſie verſchieden, ſo iſt ſie an und für ſich ſelbſt nichts; iſt ſie nicht verſchieden, ſo entſtehen neue Zweifel. Wenn Holz durch die Participation der Zahl Eins, Ein Holz wird [338]), ſo wird alles, was nicht Holz iſt, nicht Eins genannt werden können. Jedoch werden auch andere Dinge ſo genannt. Was aber vielen Dingen zukömmt, iſt Viel, nicht Eins. Der Begriff Eins hebt ſich alſo ſelbſt auf u. ſ. w.

Das Buch gegen die Aſtrologen iſt gegen ſolche gerichtet, welche einen gewiſſen wechſelſeitigen

338) ει μετοχη μοναδος εστιν εν §. 15.

ſeitigen Einfluß des Himmliſchen und Irrdiſchen annehmen, welche beſonders behaupten, daß ſieben Sterne das Schikſal des Menſchen beſtimmen und dieſe Einflüſſe angeben zu können glauben [339]). Er beſchreibt die aſtrologiſche Kunſt ausführlich (§. 1 — 42.) und zeigt dann ihre Nichtigkeit.

Das Buch gegen die Muſiker iſt gegen die Theorie von den Tönen und den Nuzen der Kunſt gerichtet.

Die zwei Bücher gegen die Logiker ſind dazu beſtimmt, alles Criterium des Wahren, alle Wahrheit, alle Demonſtration, alle Syllogiſtik aufzuheben. So ausführlich dieſe Materien in dieſen beiden Büchern abgehandelt ſind, ſo findet ſich doch in dem zweiten Buche der Hypotypoſen, welches gleichfalls gegen die Logiker gerichtet iſt, Verſchiedenes über einzelne Theile der Logik, was in dieſen Büchern nicht vorkömmt.

Die zwei Bücher gegen die Phyſiker beziehen ſich vorzüglich auf die Lehre von den phyſiſchen Grundprincipien, von den Göttern, vom Wirkenden und Leidenden, vom Ganzen und dem Theile, vom Körper, vom Orte, von der Bewegung, von der

339) Sextus characteriſirt die Aſtrologen unter andern ſo: ποικιλως μεν επηρεαζοντας τω βιω, μεγαλην δ' ημιν επιτεμνομενους δεισιδαιμονιαν, μηδεν δε επιτρεποντας κατα τον ορθον λογον ενεργειν. §. 2. Man ſieht wohl, daß er böſe über ſie iſt und daß ſie zu ſeiner Zeit und in ſeiner Gegend vielen Glauben müſſen gefunden haben.

der Zeit, von der Zahl, vom Urſprunge und Untergange.

Hier wollen wir ſehen, was der ältere Skepticismus durch ſeinen geſchikteſten Repräſentanten gegen die Religion vorzubringen wußte. Dieß wird zugleich ein Beiſpiel von der ganzen Methode und Manier des Sextus ſeyn [340]).

Sextus über die Götter.

§. 13.

Die Unterſuchung über die Götter ſcheint den dogmatiſchen Philoſophen von der äuſſerſten Nothwendigkeit zu ſeyn. Daher ſagen ſie: Philoſophie iſt das Studium der Weisheit; Weisheit aber iſt die Kenntniß göttlicher und menſchlicher Dinge. Wenn wir alſo werden gezeigt haben, daß die Unterſuchung über die Götter noch ganz im Zweifel ſei, ſo werden wir eben dadurch beſtätigt haben, daß weder die Weisheit eine Kenntniß göttlicher und menſchlicher Dinge, noch Philoſophie das Studium der Weisheit ſei.

Ueber

340) Ich ſehe mich genöthigt, in der folgenden Ueberſetzung wegen des Ganzen Einiges wieder abdruken zu laſſen, was ſchon in meinen Ideen zur Kritik der chriſtlichen Religion überſetzt iſt. Hie und da habe ich etwas in der Ueberſetzung ausgelaſſen, was zu platt und unbedeutend war.

Ueber die Begriffe der Menschen von den Göttern und die Entstehung derselben.

§. 14.

Einige haben gesagt, daß die ersten Beherrscher der Menschen und die Erfinder der Bequemlichkeiten des menschlichen Lebens, als kluge Männer, die Vermuthung, daß Götter seien und den fabelhaften Wahn von der Unterwelt erdichtet haben.

§. 15.

In den ältesten Zeiten war das Leben der Menschen wild und regellos, es war eine Zeit, wo, wie Orpheus sagt,

— — Selbst der Mensch den Menschen verzehrte
Wo der Stärk're ein Mahl sich bereitete aus dem Schwächern.

Um den Ungerechtigkeiten Einhalt zu thun, haben sie zuerst Gesetze zur Bestrafung offenbarer Ungerechten erfunden.

§. 16.

Nachher erfanden sie auch Gottheiten, Aufseher über alle menschliche Laster und Tugenden, damit die Menschen es nicht wagen möchten, heimlich Unrecht zu thun, überzeugt,

daß mit Luft umkleidet die Götter den Erdball durchdringen,
daß sie jede Tugend und jede Schandthat erblikken.

§. 17.

§. 17.

Evemerus, des Atheisten, Lehre ist folgende: Als das menschliche Leben noch ganz gesezlos war, so haben Männer, die den übrigen an Klugheit und Kräften überlegen waren, um ihre Gebote desto geltender zu machen und sich desto mehr Bewunderung und Ehrfurcht zu verschaffen, sich eine gewisse höhere und göttliche Macht angedichtet, daher sind sie von vielen für Götter gehalten worden.

§. 18.

Prodicus von Ceos sagt: Die Alte haben Sonne und Mond, Flüsse und Quellen, überhaupt alles, was im menschlichen Leben nüzlich ist, für Götter gehalten. Dieß haben sie bloß um des Nuzens dieser Dinge willen gethan. Aus diesem Grunde haben die Aegyptier den Nil verehrt. Daher ward aus dem Brod die Ceres, aus dem Weine Bacchus, aus dem Wasser Neptunus, aus dem Feuer Vulcanus, und überhaupt je aus den nüzlichsten Dingen ein Gott.

§. 19.

Demokrit behauptet: Es nähern sich den Menschen gewisse Bilder. Einige derselben sind wohlthätig, andere schädlich. Daher wünscht er sich auch, daß ihm immer gute Bilder begegnen. Diese, sagt er, sind groß und ungeheuer. Sie gehen nicht leicht unter, doch sind sie nicht unvergänglich. Sie zeigen den Menschen die Zukunft an sind sichtbar, und geben Stimmen von sich.

Die Eindrüke derſelben auf die Menſchen haben es gemacht, daß ſie von den Alten für Götter gehalten wurden, indem ſie ſonſt nichts antrafen, das die unſterbliche Natur eines Gottes gehabt hätte.

§. 20.

Ariſtoteles ſagt: Aus zwei Quellen ſeie der Begriff von den Göttern gefloſſen, aus gewiſſen Vorſtellungen unſrer Seele und aus dem Anblik der Geſtirne. Was die Vorſtellungen der Seele betrifft: aus den Begeiſterungen derſelben im Traume und aus den Ahndungen.

§. 21.

Wenn, ſagt er, die Seele beim Schlafen ganz mit ſich allein iſt, und ihre eigene Natur wieder annimmt, ſo ahndet ſie und weiſſagt die Zukunft. In eben dieſer Lage iſt ſie, wenn ſie im Tode von den Körpern geſchieden wird. Ariſtoteles läßt auch das Zeugniß des Dichters Homer gelten, der eben dieß beobachtet hat, und den ſterbenden Patroclus Hektors Tod, Hektorn aber Achills Tod vorherſagen läßt. Aus ſolchen Umſtänden, ſagt er, haben die Menſchen geſchloſſen, daß Gott an und für ſich ſelbſt ein unſrer Seele ähnliches Ding und der Allwiſſende ſei.

§. 22.

Aus dem Anblike der Geſtirne iſt der Begriff von Gott ſo entſtanden: Da die Menſchen des Tags die Sonne wandeln ſahen, des Nachts die regelmäßige Bewegung der übrigen Geſtirne beobachteten,

ten, so glaubten sie, ein Gott sei der Urheber dieser Bewegung und Ordnung. So meint Aristoteles.

§. 23.

Andere sagen: Da unsere Seele ihrer Natur nach ein überaus rasches, bewegliches, veränderliches Ding ist, so fiel ihr Blik auch auf die Anschauung des Weltalls, und da ahndete sie eine gewisse höhere verständige Macht, die ihr selbst ähnlich und göttlich wäre.

§. 24.

Noch andere vermutheten, die Menschen seien durch die Wunderdinge in der Welt zur Kenntniß der Götter geleitet worden. Dieser Meinung scheint auch Demokrit gewesen zu seyn. Die Alte, sagt er, sahen die Luftbegebenheiten, Donner und Blize, das Annähern der Gestirne untereinander, Sonnen- und Mondsfinsternisse ꝛc. an. Sie erschraken darüber und erklärten Götter für die Urheber derselbigen.

§. 25.

Epikur glaubt, die Menschen haben die Kenntniß der Götter aus den Traumgesichten geschöpft. Als ihnen grose menschenähnliche Gestalten im Traume vorschwebten, faßten sie die Meinung, es gebe wirklich solche Götter in Menschengestalt.

§. 26.

Einige wurden besonders auf die unabänderliche und regelmäsige Bewegung der Gestirne aufmerksam

und

und behaupteten, der Urſprung aller Erkenntniß der Götter ſeie davon herzuleiten. Wenn einer auf dem Troiſchen Berg Ida ſäße und die Griechiſche Armee mit Ordnung und Anſtand auf dem Felde daherwandern ſähe

Reiter voraus, ſamt Roſſen, geſpannt an die rollende Wägen,
Hinterher Fußvolk —

ſo würde er allerdings auf den Gedanken kommen, daß ein Befehlshaber da ſeyn müſſe, der ſeine Soldaten in dieſer Ordnung erhalte, etwa ein Neſtor oder der Helden einer, der weiß

Reiter und ſpeeretragende Männer im Zaume zu halten.

§. 27.

Wenn ein Schiffkundiger ein Schiff von ferne erblikt, das von günſtigen Winden getrieben wird und mit allen Seegeln wohl verſehen iſt, ſo ſieht er gleich ein, daß einer da iſt, der es regiert und zum beſtimmten Hafen leitet. Eben ſo haben die erſten Beobachter des Himmels, da ſie die Sonne ihre Laufbahn von Morgen bis Abend vollenden und die Chöre der Sterne ſich in der ſchönſten Ordnung bewegen ſahen, den Baumeiſter dieſer herrlichen Anordnung geſucht und geſchloſſen, ſie komme nicht von einem Zufalle her, ſondern von einer höheren und unſterblichen Natur, welche Gott iſt.

§. 28.

Von den neuern Stoikern ſagen einige, die erſte aus der Erde erzeugte Menſchen ſeien weit verſtändiger als die izige geweſen, wie man leicht aus einer Vergleichung ſehen könne. Jene Heroen, mit vorzüglicheren Talenten ausgeſchmükt, haben die Schärfe ihres Verſtands auf die göttliche Natur gerichtet und einige Kräfte derſelben eingeſehen.

§. 29.

Das iſts, was die dogmatiſche Philoſophen von der Natur der Götter ſagen. Mich dünkt, es bedarf nicht einmal eines Widerſpruchs. Die mannichfaltige Verſchiedenheit ihrer Behauptungen beſtätigt ihre Unwiſſenheit in der ganzen Sache; indem nicht entſchieden werden kann, welches unter ſo vielerlei Begriffen von Gott der wahre ſei. Doch wenn wir auch jede dieſer Meinungen einzeln durchgehen, ſo werden wir finden, daß keine derſelben feſt ſtehe.

§. 30.

Diejenige, welche glauben, daß die erſte Geſezgeber und kluge Köpfe den Menſchen den Begriff von den Göttern eingepflanzt haben, ſcheinen den eigentlichen Geſichtspunct der Frage zu verfehlen; denn die Frage war: Was die Menſchen zuerſt antrieb, Götter zu glauben?

§. 31.

§. 31.

Von dieſer Frage weichen ſie ab und ſagen, einige Geſezgeber haben dieſen Begriff zuerſt in die Menſchen gelegt; ſie merken nicht, daß ſie auf eine ungereimte Art vorausſezen, was erſt erklärt werden ſollte. Denn nun könnte man ſie immer noch fragen: Wie ſind jene Geſezgeber zu dem Begriff von den Göttern gekommen, den ihnen niemand vorher beigebracht hatte?

§. 32.

Auſſerdem haben alle Menſchen Begriffe von den Göttern, nur keine gleiche. Die Perſer z. E. beten das Feuer, die Aegyptier das Waſſer, und andere wieder etwas Anderes an. Sehr unwahrſcheinlich wäre es aber, anzunehmen, daß alle Menſchen von den Geſezgebern gleichſam auf Einen Plaz verſammelt, ſich über die Götter haben belehren laſſen: denn die Nationen waren ehmals unvermiſcht und einander unbekannt, und die Schiffahrt der Argonauten war, ſo viel wir aus der Geſchichte wiſſen, die erſte.

§. 33.

„Gut! möchte einer ſagen; allein vor all dieſem haben ſchon die Geſezgeber und Anführer einzelner Völker dieſen Begriff erfunden, und daher verehrt das eine Volk dieſe, das andere jene Götter.“ Auch das iſt thöricht: denn alle Menſchen haben

gewiſſe gemeinſchaftliche vorgefaßte Begriffe von Gott, nach welchen er ein ſeeliges, unvergängliches, allgenügſames, von allem Uebel freies organiſches Weſen iſt. Es wäre aber ganz unvernünftig, anzunehmen, daß alle von ohngefähr auf dieſelbige göttliche Eigenſchaften verfallen wären, ohne gleichſam von der Natur ſelbſt dazu angetrieben zu werden. Alſo nicht durch äuſſerliche Auferlegung, nicht durch Geſezgebung haben die Menſchen gelernt, daß Götter ſind.

§. 34.

Auch diejenige, welche ſagen, die erſten Beherrſcher der Menſchen und Verwalter der Staatsgeſchäfte haben ſich eine höhere Macht und Ehre angemaaßt, um ſich das Volk deſto unterwürfiger zu machen, und bald nach ihrem Tode ſeien ſie für Götter gehalten worden — auch dieſe verſtehen eigentlich die Frage nicht. Denn wie haben dann diejenige, von welchen ſie zu Göttern erhoben worden ſind, den Begriff von den Göttern erhalten, den ſie auf jene Männer übertrugen? Was alſo eigentlich eines Beweiſes bedurfte, wird vorbeigegangen.

§. 35.

Auch von andern Seiten iſt dieſe Behauptung unwahrſcheinlich. Denn was von Beherrſchern eingeführt wird, dauert — hauptſächlich wenn es ein Irrthum iſt — nur ſo lange ſie herrſchen; nach ihrem Tode wird es wieder aufgehoben. Ich könnte viele anführen, die während ihres Lebens vergöttert, nach

nach ihrem Tode verachtet wurden: wo sie sich nicht etwa unter Götternamen verehren lieſſen, wie Hercules, Jupiters und Alkmenens Sohn.

§. 36.

Denn er soll Anfangs Alkäus geheiſſen haben. Nachher eignete er sich den Namen des Herkules zu, der damals für einen Gott gehalten wurde. Daher sagt das Gerücht, man habe ehemals zu Theben eine dem Herkules geweihte Statue mit der Aufschrift gefunden: Alcäus, Amphitruons Sohn, sezt dem Herkules ein Denkmal der Dankbarkeit.

§. 38.

Diejenige, welche sich auf diese Art unter die Götter einschlichen, erreichten einigermaſen ihren Zwek. Die sich aber selbst zu Göttern aufwarfen, wurden eher verachtet.

§. 39.

Diejenige, welche vorgeben, daß die Alte jedes nüzliche Ding für einen Gott gehalten haben, als: Sonne und Mond, Flüsse und Seeen ꝛc. beschuldigen, noch ausserdem, daß ihre Meinung ganz unwahrscheinlich ist, das Alterthum des gröſten Unverstandes. Es ist gar nicht glaublich, daß die Alte so einfältig waren, Dinge, die sie vor ihren Augen zu Grund gehen sahen, für Götter zu halten, oder solchen, die von ihnen selbst zerstört und verschlungen wurden, eine göttliche Kraft zuzuschreiben.

§. 40.

Das hat vielleicht noch einigen Grund, die Erde für Gott zu halten, nicht zwar jenen Körper, in welchen gegraben und gepflügt wird, ſondern jene ſie durchdringende Kraft, jene ewigkeimende und wahrhaft göttliche Natur. Aber Seeen und Ströme und andere nüzliche Dinge für Götter zu halten, das iſt wahre Raſerei.

§. 41.

Denn ſo müßte man auch die Menſchen und vorzüglich die Philoſophen für Götter halten: denn auch ſie nüzen uns, auch viele unvernünftige Thiere, Hausthiere, Handwerkszeuge und Alles, wenn es irgend noch etwas Geringeres gibt. Doch das Alles iſt zu lächerlich. —

§. 42.

Demokrit verdient gar keinen Glauben. Er will etwas weniger Zweifelhaftes durch etwas Zweifelhafteres beweiſen. In der Natur ſind viele und mannichfaltige Veranlaſſungen, durch welche die Kenntniß der Götter unter den Menſchen entſtanden ſeyn kann. Daß aber in der Luft, die uns umgibt, groſe und menſchenähnliche, überhaupt ſolche Bilder, wie ſich Demokrit vorſtelle, herumſchweben, kann nicht leicht angenommen werden.

§. 43.

Eben daſſelbige kann wider Epikur geſagt werden, der glaubt, daß aus den menſchenähnlichen Bil-

Bildern, die sich uns im Traume darstellen, die Existenz der Götter abstrahirt worden seie. Warum nicht eben sowohl aus den Vorstellungen von Riesengestalten?

§. 44.

Und — um es mit einemmal zu sagen — allen bisher angeführten Meinungen läßt sich das entgegenhalten, daß wir uns unter Gott nicht nur ein menschenähnliches, lebendes organisches Wesen, sondern auch eine seelige, unsterbliche, allmächtige Natur vorstellen. Ich begreife nicht, wie diejenige, welche sich auf Traumgesichte und die schöne Ordnung der Gestirne berufen, uns erklären können, wie und aus welcher Quelle jene geistigere Verstellungen entsprungen sind.

§. 45.

Auch auf diesen Einwurf antworten einige folgendermasen: „Die erste Idee von den Göttern ist aus Traumbildern und Betrachtung der Welt entstanden; daß aber Gott ewig, unsterblich, vollkommen-glükseelig sei, durch Abstraction von der menschlichen Natur. Gleichwie wir, wenn wir das Maaß eines gewöhnlichen Menschen in Gedanken vergrösern, die Vorstellung von einem Cyclopen bekommen,

— — welcher nicht gleich ist
Einem der Erdbewohner, sondern dem waldigten Felsen,
Der in der weitsten Ferne hoch unter andern emporragt.

Eben so, wenn wir einen Menschen bemerken, der zufrieden und glüklich ist und an allen Gütern einen Ueberfluß hat, erhöhen wir diese Vorstellungen, und das höchste Ideal, das wir bilden können, ist dann unser Gott.

§. 46.

Ferner: Die Alte stellten sich einen Mann von sehr hohem Alter vor, sie vermehrten diese Zeit ins Unendliche, sie verbanden gegenwärtige, verflossene und zukünftige Zeit. So entstand der Begriff des Ewigen, und so sagten sie endlich: Gott ist ewig."

§. 47.

Die Philosophen, welche dieß vorgeben, vertheidigen eine sehr wahrscheinliche Meinung, allein sie versinken nach und nach in einen Cirkel im Beweisen, welcher den Zweifel nur vermehrt. Denn, um einzusehen, daß der Mensch glüklich ist und von da zu der Seeligkeit des höchsten Wesens aufzusteigen, müssen wir vorher wissen, was überhaupt Glükseeligkeit oder was das Ding ist, das Glükliche macht. Glükseeligkeit (Eudämonia) ist nach ihnen ein seeliges (daimonia) und göttliches Wesen. Glükseelig heißt auf griechisch (eudaimon) der einen guten, günstigen Dämon hat. Um also die menschliche Glükseeligkeit zu begreiffen, müssen wir vorher einen Begriff von Gott und Dämon haben; und, um einen Begriff von Gott zu erhalten, vorher einen von einem glüklichen Menschen haben. Da folglich ein Begriff nur von dem andern abhängt, so wird beides für uns unbegreiflich.

Ob Götter seien?

§. 49.

Weil nicht Alles, was man sich vorstelle, existirt, sondern etwas gedacht werden kann, das nicht existirt, wie z. E. Hippocentaur und Scylla, so werden wir nach der Untersuchung über die menschliche Vorstellungen von den Göttern, auch über die Existenz der Götter Betrachtungen anstellen müssen. Vielleicht wird der Skeptiker in diesem Punct noch fester befunden werden, als andere Philosophen; er gibt zu, daß Götter nach seinen vaterländischen Gewohnheiten und Sitten existiren, er unterläßt nichts, was zu ihrer Anbetung und frommen Verehrung beitragen könnte; aber in philosophischen Untersuchungen hierüber übereilt er sich nicht.

§. 50.

Unter denen, welche Untersuchungen über die Existenz Gottes angestellt haben, behaupteten einige, es sei ein Gott, andere, es sei keiner, und noch andere, man könne eben so wenig sagen, daß er seie, als daß er nicht seie. Daß ein Gott seie, haben viele Dogmatiker gelehrt, und ist ein allgemeiner Volksbegriff.

§. 51.

Daß kein Gott ſei, behaupteten die ſogenannten Atheiſten, z. E. Evemerus,

Ein eitler Greis, Verfaſſer frosliger
Gottloſer Schriften —

Diagoras von Melos, Prodicus von Keos, Theodorus und noch viele andere. §. 51. Evemerus ſ. §. 17. §. 52. Prodicus ſ. §. 18.

§. 53.

Diagoras von Melos, ein Dithyrambendichter, war Anfangs abergläubiſch, wie andere, fieng auch ein Gedicht auf folgende Art an: Alles geſchieht durch göttliche Schikung — Einmal geſchah ihm von einem Meineidigen Unrecht, und, da dieſer nicht beſtraft wurde, gieng er ſo weit, daß er Gott leugnete.

§. 54.

Critias, einer der athenienſiſchen Tirannen, ſcheint auch aus der Claſſe der Atheiſten zu ſeyn. Er ſagt, die alten Geſezgeber haben einen Aufſeher über alle menſchliche Tugenden und Laſter erdichtet, damit, aus Scheue vor der göttlichen Strafe, niemand heimlich Unrecht ausübte. Folgendes ſind ſeine ausdrüklichen Worte:

Einſt war die Zeit, wo regellos und wild
Der Menſchen Leben war, wo die Gewalt
Geſeze gab, wo den Verbrecher nicht
Die Strafe ſchrekte, und den Guten nicht

Beloh-

Belohnung ehrte. Dann erfanden sie
Geseze zur Bestrafung der Verbrecher,
Damit Gerechtigkeit Beherrscherin
Der Menschheit würde, und das Unrecht unterthan,
Wer sündigte, dem folgte Züchtigung.

Allein da die Geseze höchstens nur
Das offenbare Laster zähmten, da man itzt
Nur desto mehr im Dunkeln sündigte,
Da sann ein weiser und verschmizter Mann,
Ein Schrekbild zu erfinden, das beim Volk
Die heimlichen Verbrechen, jeden sträflichen
Gedanken, jedes böse Wort
Selbst, unterdrüken sollte — Da erfand
Er eine Gottheit, einen höhern Geist
Deß Leben nie verblüht,
Der Alles sieht, und hört, und weiß,
Für Alles sorgt. Kein sterblich Wort
Entfloh je seinem Ohre, keine That
Je seinem Auge! Selbst die tiefste Einsamkeit
Entzieht dich seinem Blike nicht!

Mit solchen Worten breitete der Mann
Die neue Lehre aus, und nahm
Die Seelen seiner Bürger ein,
Das Wahre hüllte er in Lügen ein —
Damit er tiefer noch das Menschenvolk
Daniederschlüge, lehrt' er es:
Die Götter wohnen dort, woher für Sterbliche
Der Schreken viele kommen, und so viel
Verderben für das menschliche Geschlecht;
Im oberen Gebiete, wo er Blize sich

Her-

Herunterschlängeln sah, wo er
Des Donners fürchterliches Rollen hörte,
Wo der gestirnte Himmel schön sich wölbt,
Ein herrliches, ein schönes Werk
Der grösten Künstlerin — der Zeit!
Wo prächtig sich der Sonnenball bewegt,
Und Regen zu der Erde niederstürzt.

So sagte er die Sterbliche in Furcht,
Und darum weiht' er den Unsterblichen
Auch Tempel da und dort
Wie sichs für ihre Würde ziemte.
So tödtet' er das Laster durchs Gesez.

Nachdem Critias noch Weniges hinzugesezt hat, beschließt er:

So dünkt mich überredete zuerst
Ein Mensch die übrige, daß Götter sein.

§. 55.

Auch Theodor der Atheiste stimmt damit überein und, wie einige glauben, auch Protagoras der Abderite, da er in seinem Werke von den Göttern die griechische Theologie auf mannichfaltige Art angriff.

§. 56.

Protagoras hat ausdrüklich geschrieben: „Was die Götter betrifft, so weiß ich nicht zu sagen, weder ob noch wie sie sind. Denn Viel hält mich davon zurük." Als deswegen die Athenienser seinen Tod beschlossen hatten, entfloh er und kam auf dem Meere im Schiffbruche um.

§. 58.

§. 58.

Auch Epikur hat nach einigen dem Pöbel zwar einen Gott gelaſſen, in der That aber ihn aufgehoben.

§. 59.

Die Skeptiker hingegen ſagten: „Man könne nicht mit mehr Grunde behaupten, daß Götter ſeien, als, als daß keine ſeien,“ weil die Gründe auf beiden Seiten gleichwiegen. Das wird ſich zeigen, wenn wir nur die beiderſeitige Beweiſe kurz durchgehen.

§. 60.

Die Theiſten haben vier Beweiſe: 1) die Uebereinſtimmung aller Menſchen, 2) die regelmäſige Einrichtung der Welt, 3) die ungereimte Folgen des Atheismus, 4) die Widerlegung der Gegengründe.

1) Ueber den Beweis des Daſeins Gottes aus der Uebereinſtimmung der Völker.

§. 61.

Alle Menſchen, ſagen ſie, Griechen und Barbaren, nehmen eine Gottheit an, daher opfern ſie, daher thun ſie Gelübde, bauen Tempel gemeinſchaftlich; nur jedes Volk auf eine andre Art. Begriffe von der Exiſtenz einer Gottheit haben ſie alle. Wäre dieſer Begriff falſch, ſo würden nicht alle übereinſtimmen. Es gibt alſo Götter.

§. 62.

§. 62.

Sonst dauren falsche Meinungen und wandelbare Dinge nicht lange, sondern sie sterben mit denen aus, um welcher willen sie erhalten wurden. Könige werden oft von Menschen durch Opfer und Gottesdienst verehrt. Allein dieß geschieht nur so lang sie leben; wenn sie gestorben sind, verachtet man sie als Unheilige und Verbrecher. Hingegen der Glaube an Götter herrschte von jeher und dauert noch immer fort. Die Geschichte selbst bestätigt ihn.

§. 63.

Wenn wir auch nicht bei den herrschenden Volksbegriffen bleiben, sondern blos vernünftigen und edlen Männern glauben wollen, so sehen wir bald, daß z. B. die Dichtkunst nichts Grosses und und Glänzendes hervorgebracht habe, wenn nicht ein Gott mit im Spiele ist, der mit Allmacht über die Begebenheiten waltet. So ist es auch bei Homer in dem von ihm besungenen Krieg der Griechen und Barbaren.

§. 64.

Mit der Dichtkunst stimmt ein ganzer Haufe von Physikern überein. Pythagoras, Empedokles, die Joniker, Sokrates, Plato, Aristoteles, die Stoiker, und vielleicht auch jene Gartenphilosophen lassen, wie Epikur ausdrüklich sagt, einen Gott übrig.

§. 65.

§. 65.

Gleichwie wir nun, wenn von einem Gegenſtande des Geſichts die Rede iſt, billig denjenigen glauben würden, welche das ſchärfſte Geſicht haben; und bei einem Gegenſtande des Gehörs denen, welche das feinſte Gehör haben; eben ſo ſollten wir bei einem Gegenſtande des Nachdenkens niemand anders glauben als den Scharfſinnigſten und Vernünftigſten, dergleichen die Philoſophen ſind.

§. 66.

Die Gegner pflegen ihnen einzuwerfen, daß die Menſchen auch von den fabelhaften Geſchichten aus der Unterwelt gemeinſchaftliche Begriffe haben, und die Uebereinſtimmung der Dichter für die Wahrheit derſelben noch mehr als für die Exiſtenz der Götter anführen können. Und doch halten wir jene Fabeln von den Unterirrdiſchen nicht für wahr.

§. 67.

Wie wenn wir nicht wüßten, daß nicht nur die Fabeln von der Unterwelt, ſondern überhaupt alle Fabeln einen Widerſpruch und eine innere Unmöglichkeit in ſich faſſen! So die Geſchichte des Tityus und Tantalus. (§§. 68. 69. 70.)

§. 71.

Die Fabel alſo führt ihre eigene Widerlegung ſchon bei ſich. Allein die Ueberzeugung von den Göttern iſt nicht nur nichts Widerſprechendes, ſondern

dern auch etwas mit der Sache ſelbſt vollkommen Uebereinſtimmendes — —

§§. 72 — 74.

Die Seelen dauern nach dem Tode fort und werden Dämonen. Wenn es aber Dämonen gibt, ſo muß es auch Götter geben. Die gewöhnliche Ideen von den Geſchichten der Unterwelt ſind alſo der Exiſtenz Gottes nicht zuwider.

II. Ueber den Beweis aus der regelmäſigen Einrichtung der Welt.

§. 75.

Da die Materie, ſagen ſie, an und für ſich ſelbſt ohne Bewegung und Figur iſt, ſo muß ſie von einer andern Urſache bewegt und gebildet werden. Und gleichwie wir, wenn wir eine ſchöne metallene Figur ſehen, den Meiſter zu erfahren begierig ſind, weil die träge Materie ſich nicht ſelbſt bilden konnte, eben ſo, wenn wir die Materie des Weltalls in Bewegung, ſchön gebildet und ausgeſchmükt ſehen, iſt es billig, daß wir nach der Urſache dieſer Bewegung und mannichfaltigen Ausſchmükung fragen.

§. 76.

Es iſt aber wahrſcheinlich, daß jene Urſache nichts anders iſt, als eine gewiſſe Kraft, welche dieſe Erde eben ſo, wie die Seele unſern Körper, durchdringt. Dieſe Kraft wird nun entweder durch ſich ſelbſt oder durch eine andere bewegt. Wird ſie

durch

durch eine andere bewegt, ſo muß dieſe wieder von einer andern bewegt werden, und ſo ins Unendliche, welches ungereimt iſt. Es gibt alſo ein Weſen, das die Kraft der Bewegung in ſich ſelbſt hat, das göttlich und ewig iſt: denn entweder bekam es dieſe Kraft erſt in der Zeit oder hatte es ſie von Ewigkeit. Daß es ſie erſt in der Zeit empfangen habe, dazu iſt gar kein Grund da. Es gibt alſo eine ewige Kraft, welche die Materie bewegt, die immer neue Abwechſelungen und Geſtalten in ihr hervorbringt. Es iſt alſo ein Gott.

§. 77.

Ferner: Was etwas Vernünftiges und Verſtändiges hervorbringt, das muß ſelbſt vernünftig und verſtändig ſeyn. Eben die Kraft aber, von der wir vorher ſagten, kann Menſchen hervorbringen. Es muß alſo eine Vernünftige und Verſtändige Macht ſeyn. Da dieß Eigenſchaft einer göttlichen Natur iſt, ſo müſſen Götter ſeyn.

§§. 78 — 86.

ſollen beweiſen, daß die Welt Ein Ganzes, wie z. E. eine Pflanze oder ein Thier ſei, (nicht nur, wie Eine Kette, oder Eine Heerde,) daß ſie aber von einer gewiſſen Kraft oder Seele zuſammengehalten werden müßte. Ihre Einrichtung und Umfang laſſe ſich nicht anders erklären, als wenn man eine vernünftige, höchſte, beſte Kraft, d. h. Gott annehme.

§. 88.

Cleanthes hat ſo geſchloſſen: Wenn ein Weſen vortreflicher iſt, als ein anderes, ſo wird es auch ein vortreflichſtes Weſen geben; Wenn eine Seele beſſer iſt als eine andere, ſo wird es auch eine beſte Seele geben; Wenn ein Thier vorzüglicher iſt, als ein anderes, ſo wird es auch ein vorzüglichſtes Thier geben. Kein Weſen auf dieſer Erde, keine Seele, kein Thier, konnte ſeiner Natur nach ins Unendliche erhöht werden.

§. 89.

Nun iſt ein Thier vortreflicher als das andere, z. E. ein Pferd iſt beſſer als eine Schildkröte, ein Ochſe beſſer als ein Eſel, ein Löwe beſſer als ein Ochſe: der Menſch aber an Seele und Körper das edelſte auf dieſer Erde lebende Weſen: es wird alſo ein allervortreflichſtes und beſtes lebendes, organiſirtes, empfindendes Weſen geben.

§. 90.

Der Menſch kann dieß nicht ſeyn. Wo nicht alle, doch die meiſte Zeit ſeines Lebens, bringt er unter Vergehungen hin. Wenn er auch je zur Tugend gelangt, ſo geſchieht es ſpät und erſt am Abend ſeines Lebens. Er iſt überhaupt ein ſchwaches Geſchöpf, hat unzählige Bedürfniſſe, z. E. Speiſe und Kleidung und was ſonſt noch zur Verpflegung des Körpers gehört. Dieſe Bedürfniſſe ſind wie ein grauſamer Tirann, der uns ſtets beobachtet, und ſeinen

nen täglichen Tribut von uns fordert; wenn wir ihm denſelben nicht mit Waſchen und Salben, mit Bekleiden und Speiſen darreichen, ſo droht er uns Krankheit und Tod — —

§. 91.

Das beſte vortreflichſte Weſen muß alſo weit vollkommener, als der Menſch, es muß mit allen höchſten Vorzügen ausgeſchmükt und von allen Mängeln frei ſeyn. Ein ſolches Weſen iſt das Nämliche mit Gott. Es iſt alſo ein Gott.

§. 92—94.

Eine trefliche Stelle aus Xenophons Denkr. des Sokr. (B. I. S. 422. ed. Steph.) deren Sinn im §. 95. halb und ſchief dargeſtellt wird. Die Beweiſe des Sokrates für Gottes Daſein und Vorſehung ſind zu bekannt, als daß ich ſie hier überſezen dürfte.

§. 95.

So Xenophon. Seine Vorſtellung iſt kurz folgende: Da viel Erde und Flüſſigkeit in der Welt iſt und du nur einen kleinen Theil davon an dir haſt, da viel Verſtand in der Welt iſt, von dem du nur einen kleinen Theil beſizſt, ſo iſt die Welt ein verſtändiges Weſen, alſo Gott.

§. 96.

Ueber dieſen Beweis machen ſich einige luſtig, indem ſie andere ähnliche Säze und Begriffe mit demſelben verbinden und vergleichen. Sie ſagen: du

haſt einen ſehr geringen Theil von der Erde, dem Waſſer, Feuer, und der Luft in der Welt an dir. Du haſt auch von der vielen Galle, Phlegma und Blut in der Welt nur wenig an dir. Daher folgt, daß die Welt auch Galle und Blut hervorbringe, welches ungereimt iſt.

§. 97.

Jene aber antworten und ſagen: dieſe Vergleichung ſeie der Xenophontiſchen ganz ungleich. Bei jenem iſt von den einfachen, urſprünglichen Körpern die Rede, von Luft, Feuer, Waſſer, Erde. Jene aber ſpringen in ihrer Vergleichung auf die zuſammengeſezte Körper über, Galle, Blut — —

§. 98.

Die Sache läßt ſich auch ſo vorſtellen: Wäre nichts Irrdiſches in der Welt; ſo wäre auch an dir nichts Irrdiſches; Wäre nichts Flüſſiges in der Welt, ſo wäre auch an dir nichts Flüſſiges. Eben ſo iſts mit Feuer und Luft. Wäre alſo in der Welt kein Verſtand, ſo wäre auch in dir keiner. Nun iſt Verſtand in dir; Alſo iſt auch in der Welt. Darum iſt die Welt verſtändig, und weil ſie dieß iſt, Gott.

§. 99.

Eben ſo viel Stärke hat folgender Beweis: Wenn du ein ſchöngearbeitetes Bild ſäheſt, würdeſt du noch zweifeln, ob es ein verſtändiger Künſtler verfertigt habe? oder würdeſt du dich zurükhalten können, dieß zu vermuthen, und die Vortreflichkeit

des

des Werks ſamme der Kunſt des Meiſters zu bewundern?

§. 100.

Solleſt du alſo beim Anblik eines körperlichen Bilds an ſeinen Urheber denken und doch bei der inneren Anſchauung deines Geiſts, der in ſo manchen Rükſichten etwas viel Gröſeres als jedes Bild, als jede Mahlerei iſt, glauben können, daß er durch Zufall entſtanden, daß er nicht eigentlich erſchaffen, nicht von einem allmächtigen und allweiſen Meiſter, der die ganze Welt erfüllt, regiert, erhält und beglükt, hervorgebracht worden ſei? Dieſer Geiſt iſt Gott. Es ſind alſo Götter.

§. 101.

Zeno von Citium, von Xenophon veranlaßt, ſchließt ſo: Was vernünftige Keime oder Keime vernünftiger Weſen hervorbringt, das iſt ſelbſt vernünftig; Nun bringt die Welt ꝛc. Alſo ꝛc.

§. 104.

Auſſerdem ſagt Zeno: Wenn das Vernünftige vortreflicher, als das Unvernünftige; und die Welt unter Allem das Vortreflichſte iſt, ſo iſt die Welt etwas Vernünftiges.

Eben ſo argumentirt er über das Geiſtige und Belebte: das Geiſtige iſt beſſer als das Nichtgeiſtige, das Belebte beſſer als das Lebloſe. Nun iſt nichts Beſſeres als die Welt. Die Welt alſo iſt etwas Beſeeltes und Lebendiges.

§. 105.

Auch beim Plato iſt eine Stelle, die im Grunde daſſelbige ſagt. Sie lautet alſo: „laſſet uns nun unterſuchen, aus welcher Urſache Gott ſchuf und dieß Weltall zuſammenfügte? Er war gut; der Gute aber beneidet niemand. Alles alſo, was er hervorbringen wollte, hat er ſich ſelbſt, ſo viel möglich, ähnlich gemacht. Dieſer Grund der Weltſchöpfung iſt wohl der vernünftigſte und würdigſte.“

§. 106.

Kurz nachher ſezt er noch folgende Worte hinzu: „Daher ſchloß Gott die Seele in den Körper ein, in die Seele aber legte er Verſtand, und auf dieſe Art ſann er das beſte herrlichſte Werk aus — Man ſagt alſo billig, dieſe Welt ſeie ein beſeeltes organiſches Weſen, und wahrhaft vernünftig, weil ſie durch einen göttlichen Verſtand hervorgebracht iſt.“

§. 107.

Im Grunde iſt dieſe Vorſtellung einerlei mit der Zenoniſchen. Auch Zeno ſagt, das Weltall ſeie das ſchönſte Werk, und werde mit Recht für ein beſeeltes, vernünftiges und verſtändiges, organiſches Weſen gehalten.

§. 108—110.

Einwurf wider den Zenoniſchen Beweis und Beantwortung deſſelben.

§. 111.

Die Stoiker und die mit ihnen übereinſtimmen pflegen auch aus der Bewegung der Welt das Daſein Gottes zu erweiſen. Daß die Welt wirklich bewegt wird, weiß ein jeder aus Erfahrung. Bewegt wird ſie entweder von der Natur oder durch eigene Willkühr, oder durch einen Wirbel und aus Nothwendigkeit.

§. 112.

Daß ſie durch einen ſolchen Wirbel oder durch Nothwendigkeit bewegt werde, iſt nicht wohl möglich. Dieſer Wirbel iſt entweder ordnungslos oder ordentlich. Wäre er ordnungslos, ſo könnte er nichts regelmäſig bewegen. Bewegt er aber etwas ordnungsmäſig und harmoniſch, ſo iſt er etwas Göttliches, etwas von den Göttern Entſprungenes.

§. 113.

Wäre er nicht verſtändig und göttlich, ſo würde er dieß Weltall nie in eine regelmäſige und wohlthätige Bewegung ſezen. So iſt er aber auch kein Wirbel mehr, denn dieſer iſt etwas Ordnungsloſes und Schnellvorübergehendes — — Die Welt kann alſo nicht, wie Demokritus ſagt, durch einen Wirbel und aus Nothwendigkeit bewegt werden.

§. 114.

Die Welt kann auch nicht von einer vernunftloſen Natur bewegt werden: denn ein vernünftiges Weſen iſt etwas Vollkommneres. Solche Weſen gibt

es aber in der Welt. Die Welt muß alſo ſelbſt von einem vernünftigen Weſen nach gewiſſen Geſezen bewegt werden — dieß Weſen iſt Gott.

§. 115.

Die Maſchinen, welche ſich ſelbſt bewegen, ſind bewundernswürdiger als andere. Wir ſtaunen die Archimediſche Sphäre an, in welcher ſich Sonne, Mond und die übrige Geſtirne bewegen. Wir bewundern aber nicht ſowohl die hölzerne Körper oder ihre Bewegung, ſondern den Künſtler und die Urſachen der Bewegung. Je bewundernswürdiger nun das Empfindende als das Nichtempfindende iſt, deſto bewundernswürdiger ſind auch die Urſachen, welche jenes in Bewegung ſezen.

§. 116.

Ein Pferd iſt etwas Bewundernswürdigeres, als eine Pflanze, darum verdient auch die bewegende Urſache deſſelben eine gröſere Bewunderung. Ein Elephant iſt etwas Vortreflicheres als ein Pferd, darum iſt aber auch die bewegende Kraft einer ſo ungeheuren Laſt mehr zu bewundern —

§. 117.

Bewundernswürdiger aber als dieß Alles ſind Sonne, Mond und Sterne, und vor allem andern die Welt, welche die erſte Urſache dieſer Dinge iſt. Die Urſache eines Theils erſtrekt ſich nicht auf das Ganze, die Urſache des Ganzen aber auf die Theile. Daher iſt die Urſache des Ganzen etwas Vortreflicheres.

§. 118.

§. 118.

Da nun die Natur der Welt Urſache der ganzen ſchönen Einrichtung derſelben iſt, ſo iſt ſie auch Urſache der Theile. Iſt dieſe Natur Urſache der Theile, ſo iſt ſie die beſte. Iſt ſie die beſte, ſo iſt ſie vernünftig und verſtändig, und muß auch ewig ſeyn. Ein ſolches Weſen aber iſt ein Gott. Es iſt alſo ein Gott.

§. 119.

In einem jeden zuſammengeſezten natürlichen Körper iſt ein herrſchender Theil. Bei uns z. B. glaubt man entweder, er ſei im Herzen, oder im Gehirne oder ſonſt irgendwo; Bei den Pflanzen bald da bald dort, bei einigen in der Wurzel, bei andern in den Blättern, bei noch andern im Marke.

§. 120.

Da nun die Welt von der Natur regiert wird und ein zuſammengeſezter Körper iſt, ſo muß auch in ihr ein herrſchender Theil und eine erſte Urſache der Bewegung ſeyn. Dieß kann aber nichts anders ſeyn, als die Natur der Dinge, welche Gott iſt. Es iſt alſo ein Gott.

§. 121.

Einige wenden vielleicht ein: „Auf dieſe Art würden Erde und Luft die herrſchende und vorzügliche Theile der Welt ſeyn, denn ohne dieſe kann ſie nicht beſtehen. Wir werden alſo Erde und Luft Gott nennen müſſen.“

§. 122.

Dieß ist ein schwacher Einwurf. Es ist eben als wenn man sagen wollte: eine Mauer seie an einem Hause der beste und wichtigste Theil, denn ohne sie würde das Haus zusammenfallen. Es ist wahr, ohne die Mauer mag das Haus nicht stehen können, allein deswegen ist die Mauer nicht besser und vorzüglicher als der Hausherr selbst. Eben so kann in dieser Welt ohne Erde und Luft das Ganze nicht bestehen, aber deswegen sind sie doch nicht vortreflicher als jene Natur, welche die Welt regiert und dieselbige mit Gott ist. Es ist also ein Gott.

III) Beweis des Theismus aus den ungereimten Folgen des Atheismus.

§. 123.

— Wenn keine Götter sind, so gibt es keine Religion, welche das wünschenswürdigste aller Dinge ist. Religion ist die Wissenschaft der Verehrung der Götter. Was nicht existirt, kann nicht verehrt werden; es kann auch keine Wissenschaft desselben geben — Wenn es also keine Götter gibt, so gibt es auch keine Religion. Nun gibt es eine Religion. Folglich müssen Götter seyn.

§. 124.

Wenn keine Götter sind, so gibt es keine Heiligkeit, welches nichts anders als ein gerechtes Betragen gegen die Götter ist. Nach den unter allen

allen Menſchen angenommenen Begriffen gibt es eine Heiligkeit, aus welcher auch das Heilige entſpringt. Es gibt alſo eine Gottheit.

§. 125.

Wenn keine Götter ſind, ſo wird die Weisheit aufgehoben, welche die Wiſſenſchaft göttlicher und menſchlicher Dinge iſt. — Dieſe wäre nicht möglich, wenn es nur Menſchen und keine Götter gäbe. Da es aber ungereimt zu ſagen iſt, es gebe keine Weisheit, ſo iſt es auch ungereimt, die Götter zu leugnen.

§. 126.

Ferner: Wenn Gerechtigkeit aus dem Verhältniſſe der Menſchen unter ſich und mit den Göttern entſpringt, ſo wird es auch keine Gerechtigkeit geben, wenn es keine Götter gibt; welches ungereimt iſt.

§. 132.

Noch kömmt hinzu: Wenn keine Götter ſind, ſo gibt es auch keine Wahrſagerkunſt, keine Wiſſenſchaft, welche die den Menſchen von den Göttern gegebene Zeichen beobachtet und auslegt, keine von den Göttern begeiſterte Weiſſager, keine Aſtrologie, keine Orakel, keine prophetiſche Träume. Ungereimt aber iſt es, eine ſo groſe Menge von Thatſachen aufzuheben, die von allen Menſchen geglaubt werden. Es ſind alſo Götter.

IV. Gegengründe der Atheiſten.

§. 137.

— Daß es aber auch den Atheiſten nicht an gleich ſtarken Gründen fehle, müſſen wir izt zeigen.

§. 138.

Wenn es Götter gibt, ſo ſind ſie Thiere. Mit dem nämlichen Grunde, womit die Stoiker beweiſen, daß die Welt ein Thier iſt, kann man auch zeigen, daß Gott eines iſt. Ein Thier iſt etwas Vortreflichers als etwas, das nicht Thier iſt. Nichts iſt aber vortreflicher als Gott. Folglich iſt Gott ein Thier. Dieſer Saz wird auch durch die gewöhnliche Begriffe der Menſchen beſtätigt. Pöbel und Dichter und eine Reihe der beſten Philoſophen nehmen ihn an. Eben damit gilt nun auch Alles, was aus dieſem Saze folgt.

§. 139.

Wenn die Götter Thiere ſind, ſo empfinden ſie: denn Empfindung gehört zu der Natur des Thiers. Wenn ſie empfinden, ſo müſſen ſie Gefühl für das Saure und Süße haben. So wie ſie Empfindungswerkzeuge für das Sinnliche überhaupt nöthig haben, eben ſo brauchen ſie auch ein Werkzeug des Geſchmaks. Es iſt alſo ein höchſt unwahrſcheinlicher Fall, daß es Gott an Sinnen, ja daß es ihm nur an einem einigen fehle.

§. 140.

§. 140.

Hätte der Menſch mehrere Sinne, ſo wäre er ein vollkommeneres Geſchöpf. Man ſollte alſo eher, wie Carneades ſagte, Gott ſamt den fünf menſchlichen Sinnen noch mehrere zuſchreiben, (um deſto mehrere Dinge einſehen zu können,) als ihm ſogar auch jene fünf nehmen. Man muß alſo ſagen, Gott habe einen Geſchmak, durch welche er die Gegenſtände deſſelben empfindet.

§. 141.

Empfindet er durch den Geſchmak, ſo empfindet er das Bittere und Süße und wird durch die Empfindung des Einen beleidigt, durch die Empfindung des Andern ergözt. Wer durch Einiges beleidigt wird, iſt des Misvergnügens und einer Veränderung ins Schlimmere fähig. Iſt er aber dieß, ſo iſt er dem Untergang unterworfen. Wären alſo Götter, ſo wären ſie vergänglich. Folglich ſind keine Götter.

§. 142.

Iſt ein Gott, ſo iſt er ein Thier. Iſt er ein Thier, ſo empfindet er: denn eben dadurch unterſcheidet ſich ein Thier von andern Dingen. Empfindet er, ſo hört, ſieht, riecht, ſchmekt er.

§. 143.

Iſt dem wirklich ſo, ſo kann jeder Sinn ſo wohl eine Quelle des Vergnügens als Misvergnügens für ihn werden. Das Geſicht beut ſchöne, ſymme-

ſymmetriſche, aber auch häßliche Gegenſtände, das Gehör harmoniſche, aber auch widerliche Töne dar. Eben ſo iſt es auch mit andern Sinnen. Folglich muß manches unangenehm für Gott ſeyn u. ſ. w. (wie §. 141.)

§. 144. 145.

Laſſet uns dieß nur an einem Sinne noch beſtätigen, an dem Geſicht. Wenn er ein Thier iſt, ſo iſt er ganz Geſicht: denn, wie ein Dichter ſagt, Gott iſt ganz Geſicht, ganz Seele, ganz Gehör. Wenn Gott ſieht, ſo ſieht er das Weiſſe und das Schwarze. Weil aber das Weiſſe unſer Auge ausdehnt und unſern Blik zerſtreut, das Schwarze ihn zuſammenzieht und verwirrt, ſo muß eben dieß auch mit dem Blike Gottes geſchehen. Iſt aber Gott der Ausdehnung und Zuſammenziehung fähig, ſo iſt er auch dem Untergang unterworfen u. ſ. w. (§. 143.)

§. 146.

Jede Empfindung durch die Sinne iſt eine Veränderung. Es iſt unmöglich, daß ein Subject, das eine Empfindung erhält, nicht verändert werde; es muß nach derſelben in einem andern Zuſtand ſeyn, als vor derſelben. Wenn alſo Gott empfindet, ſo wird er verändert. Wenn er verändert wird, ſo iſt er veränderlich;

§. 147.

Iſt er veränderlich, ſo kann er auch ins Schlimmere verändert werden, und, wenn dieß iſt, auch untergehen u. ſ. w. (§. 145.)

§. 148.

§. 148.

Iſt ein Gott, ſo iſt er entweder endlich oder unendlich. Unendlich kann er nicht ſeyn, denn da müßte er zugleich unbeweglich und leblos ſeyn. Unbeweglich: denn, wenn ſich das Unendliche bewegte, ſo müßte es aus einer Stelle in die andere treten; was aber aus einer Stelle in die andere tritt, iſt an irgend einer Stelle; was an irgend einer Stelle iſt, das iſt endlich; folglich was unendlich iſt, iſt unbeweglich; oder, wenn es ſich bewegt, iſt es nicht unendlich.

§. 149.

Gleicherweiſe müßte das Unendliche auch leblos ſeyn: denn, wenn es von einer Seele zuſammengehalten wird, ſo hat es einen mittleren Theil und Grenzen auf beiden Seiten. Am Unendlichen iſt aber nichts Mittleres und nichts Aeuſſerſtes. Darum kann das Unendliche nicht beſeelt ſeyn. Wenn alſo die Gottheit unendlich iſt, ſo iſt ſie unbeweglich und ſeelenlos. Nun bewegt ſich die Gottheit und wird für beſeelt gehalten. Folglich gibt es keinen unendlichen Gott.

§. 150.

Aber auch keinen endlichen: denn weil das Endliche ein Theil vom Unendlichen, und das Ganze vollkommener als die Theile iſt, ſo iſt offenbar, daß in dieſem Falle das Unendliche vollkommener als Gott ſelbſt ſeyn und die göttliche Natur weit übertreffen

treffen würde. Ungereimt wäre es aber, zu ſagen, daß es etwas Beſſeres als Gott, daß es etwas Vortreflicheres als die göttliche Natur gebe. Gott iſt alſo auch nicht endlich. Wenn er aber weder unendlich noch endlich iſt, und ſich kein dritter Fall denken läßt, ſo iſt Gott — Nichts.

§. 151.

Iſt ein Gott, ſo iſt er entweder körperlich oder unkörperlich. Unkörperlich iſt er nicht, denn das Unkörperliche iſt unbeſeelt, gefühllos und unthätig. Körperlich auch nicht, denn jeder Körper iſt veränderlich und ſterblich. Die Gottheit aber iſt unſterblich. Es iſt alſo kein Gott.

§. 152.

Wenn ein Gott iſt, ſo iſt er ein lebendes, empfindendes, organiſches Weſen. Iſt er dieß, ſo muß er vollkommen tugendhaft und glükſelig ſeyn: denn ohne Tugend iſt keine Glükſeligkeit. Iſt er vollkommen tugendhaft, ſo muß er alle Tugenden beſizen. Nun beſizt er aber nicht alle, keine Enthaltſamkeit, keine Geduld: denn es gibt nichts, von dem ſich Gott mit Mühe enthalten, nichts das er geduldig ertragen könnte.

§. 153.

Enthaltſamkeit iſt eine ſolche Stimmung der Seele, nach welcher man die Geſeze der geſunden Vernunft nicht überſchreitet; oder ſie iſt eine Tugend,

Tugend, die uns über das, worinn ſich andere nicht leicht mäſigen können, erhebt. Enthaltſam iſt — nicht der, welcher ſich bei einer ſchon halbtodten Altmutter mäſigt, ſondern der, welcher, wenn er eine Lais oder Phryne genießen könnte, ſich ſelbſt beherrſcht.

§. 154.

Geduld iſt eine practiſche Kenntniß deſſen, was zu ertragen und nicht zu ertragen iſt; oder eine Tugend, welche uns über das erhebt, was ſchwer zu ertragen ſcheint: denn geduldig iſt der, welcher unter dem Brennen und Schneiden ſtark bleibt, nicht der, welcher Honigtrank ſchlürft.

§. 155.

Gott wird alſo manches mit Anſtrengung dulden, von manchem ſich mit Mühe enthalten müſſen, oder jene zwo Tugenden nicht beſizen.

§. 156.

Beſizt er aber jene Tugenden nicht, ſo wird er — denn es gibt kein Mittelding zwiſchen Tugend und Laſter — die entgegengeſezte Laſter, nämlich Weichlichkeit und Ungeduld, an ſich haben. Gleichwie der, welcher nicht geſund iſt, krank iſt, ſo iſt der, welcher nicht enthaltſam und geduldig iſt, in die entgegengeſezte Laſter verſunken. Dieß aber von Gott zu ſagen, iſt widerſinnisch.

§. 157.

Wenn es Dinge gibt, von denen ſich Gott mit Mühe enthält und die er geduldig ertragen muß, ſo muß es auch Dinge geben, die eine Veränderung ins Schlimmere bei ihm hervorbringen und ihm Unruhe verurſachen. Er wäre alſo der Unruhe, der Verſchlimmerung und folglich auch des Untergangs fähig. Iſt alſo ein Gott, ſo iſt er ſterblich. Da nun das Zweite nicht iſt, ſo iſt auch das Erſte nicht.

§. 158.

Noch kommt hinzu, daß, wenn Gott alle Tugenden beſizt, er auch Tapferkeit beſizt. Beſizt er dieſe, ſo hat er eine Kenntniß der Dinge, welche fürchterlich oder nicht fürchterlich ſind oder zwiſchen beiden mitten inne liegen. Iſt dem ſo, ſo iſt etwas für Gott fürchterlich.

§. 159.

Denn der Tapfere iſt nicht deswegen tapfer, weil er weiß, was für einen andern fürchterlich iſt, ſondern deswegen, weil er das für ihn ſelbſt Fürchterliche kennt. Dieſe zween Fälle dürfen nicht verwechſelt werden. Iſt alſo Gott tapfer, ſo iſt etwas für ihn fürchterlich.

§. 160.

Iſt etwas für Gott fürchterlich, ſo iſt auch etwas, das eine unangenehme Empfindung in ihm hervorbringt. Er iſt alſo auch ſterblich u. ſ. w. (wie §. 157.)

§. 161.

Wenn Gott alle Tugenden besizt, so besizt er auch Seelengröse. Besizt er diese, so hat er auch die Fähigkeit, sich über alle Zufälle zu erheben. Es muß ihm also Vieles begegnen, über das er sich erhebt. Ist dem so, so muß ihm Vieles, das ihm begegnet, unangenehm seyn. Er ist also sterblich u. s. w. (§. 160.)

§. 162.

Wenn Gott alle Tugenden besizt, so besizt er auch Klugheit. Besizt er Klugheit, so hat er auch Kenntniß des Guten, Bösen und Gleichgültigen. Er weiß also, was gut, was bös, was gleichgültig ist.

§. 163.

Da nun auch der Schmerz unter die Mittelding gehört, so kennt er auch den Schmerzen und seine Natur. Wenn das ist, so muß er auch eine Empfindung des Schmerzens haben: denn wie könnte er sonst einen Begriff von demselbigen haben? Gleichwie ein Blindgebohrner, der noch nie schwarz oder weiß gesehen hat, keinen Begriff von einer Farbe haben kann: eben so kann Gott keinen Begriff vom Schmerzen haben, wenn er ihn nicht selbst erfahren hat.

§. 164.

Wenn auch wir, die wir schon so oft Schmerz empfunden haben, uns von den Schmerzen des Podagra keinen deutlichen, unterscheidenden Begriff

machen können, ohnerachtet uns entweder der Podagriſte ſelbſt oder ein anderer denſelben beſchreibt, indem ihn ein jeder wieder anders ſchildert, und der eine ihn einem gewaltſamen Umdrehen, der andere einem Zerreiſſen, der dritte einem Stechen vergleicht — Wenn alſo das bei uns ſo iſt, wie viel weniger wird Gott, der nie keinen Schmerzen empfindet, einen Begriff von demſelben haben können?

§. 165.

„Ganz gut!“ ſagen ſie, „Schmerzen hat er nicht empfunden, aber Vergnügen, und aus dieſem hat er ſich einen Begriff vom Schmerzen gebildet.“ Allein das iſt thöricht. Denn erſtlich iſt es unmöglich, daß der, welcher keinen Schmerzen erfahren hat, einen Begriff von Vergnügen habe, welches nichts anders als Entfernung alles Schmerzhaften iſt.

§. 166.

Zweitens: wenn wir auch jene Behauptung zugeben, ſo folgt doch wieder aus derſelben, daß Gott ſterblich ſei: denn wenn Gott einer ſolchen Abwechſelung und Zerſtreuung, wie zum Vergnügen gehört, fähig iſt, ſo iſt er auch einer Veränderung ins Schlimmere und des Untergangs fähig u. ſ. w. (§. 161.)

§. 167.

Wenn Gott alle Tugenden und beſonders Klugheit beſizt, ſo beſizt er auch die Tugend einen guten Entſchluß zu faſſen, welche nichts anders

anders als Klugheit in der Berathſchlagung iſt. Gott berathſchlagt alſo bei ſich.

§. 168.

Wenn er berathſchlagt, ſo muß ihm etwas dunkel ſeyn, weil er ſonſt keinen Grund dazu hätte. Der Gegenſtand der Berathſchlagung iſt immer etwas Ungewiſſes; ſie iſt eigentlich eine Unterſuchung, wie wir uns in der gegenwärtigen Lage gut betragen ſollen. Nun iſt es ungereimt zu ſagen, daß Gott ſich nicht berathſchlage und die Tugend der guten Entſchließung nicht beſize. Wenn er aber dieſe beſizt, ſo muß ihm etwas dunkel ſeyn.

§. 169.

Wenn aber Gott etwas dunkel iſt, ſo kann ihm wohl nichts dunkler ſeyn, als dieß: ob es in der Unendlichkeit etwas gebe, das ihm den Untergang bringen könnte? Iſt ihm aber das dunkel, ſo wird die Furcht für dem Untergange unruhige Gemüthsbewegungen in ihm hervorbringen.

§. 170. 171.

Iſt er aber in einer ſolchen Gemüthslage, ſo iſt er u. ſ. w. (wie §. 166.)

Wenn aber Gott nichts dunkel, nichts unbekannt iſt, ſondern wenn er alles von ſelbſt und ſeiner Natur nach begreifft, ſo beſizt er keine Kunſt. Gleichwie wir vom Froſch und vom Delphin nicht ſagen, daß ſie die Kunſt zu ſchwimmen verſtehen, weil ſie dieſe Geſchiklichkeit von der Natur empfan-

gen haben: eben ſo können wir auch von Gott, welcher alles von Natur verſteht, nicht ſagen, daß er eine Kunſt beſize: denn die Kunſt erreicht erſt etwas, das man vorher nicht kannte und nicht verſtand.

§. 172.

Wenn nun Gott keine Kunſt beſizt, ſo beſizt er auch keine Kunſt des Lebens, und, wenn dem ſo iſt, keine Tugend. Ein Gott ohne Tugend aber iſt ein Unding. Auch muß dieſer Gott ohne Tugend, der aber die Eigenſchaft der Vernunft hat, das, was der Tugend entgegengeſezt iſt, das Laſter beſizen.

§. 173.

Laſterhaft kann Gott nicht ſeyn; er muß alſo eine Kunſt beſizen, folglich ihm etwas unbekannt ſeyn. Daraus folgt aber, daß er ſterblich ſeyn müßte (§. 169). Nun kann er dieß nicht ſeyn. Es iſt alſo kein Gott.

§. 174.

Wenn er, wie wir erinnert haben, keine Klugheit beſizt (§. 162. 167. f.), ſo beſizt er auch keine Mäſigung, welche nichts anders als eine Fertigkeit iſt, im Begehren und Verabſcheuen den Urtheilen der Klugheit zu folgen.

§. 175.

Wenn es nichts gibt, das Gottes Begierden in Bewegung ſezt, nichts, das ihn an ſich zieht, wie können wir ihm nach dem vorausgeſezten Begriff die

Tugend

Tugend der Mäßigung zuſchreiben? (§. 174.) Eben ſo wenig als einer lebloſen Statue!

Wenn wir aber Gott dieſe Tugenden nehmen, ſo nehmen wir ihm zugleich Gerechtigkeit und die übrigen. Wenn Gott keine Tugenden beſizt, ſo exiſtirt er nicht. Nun iſt das Erſte, alſo auch das Lezte.

§. 176 — 179.

kommen zwei äuſſerſt platte Einwürfe vor: 1) Wenn Gott Tugend beſize, ſo ſeie ſeine Tugend etwas Vollkommeners als er ſelbſt, er alſo nicht der Vollkommenſte. 2) Da er unmöglich ſtumm ſeyn könne, ſo müſſe er eine Sprache reden; da man aber nicht ſagen könne, welche er eher als die andere reden ſollte und man nicht wüßte, daß ſie ihn jemand gelehrt hätte, ſo müſſe er nur keine reden, alſo nicht exiſtiren.

§. 180.

Wenn ein Gott iſt, ſo iſt er entweder körperlich oder unkörperlich. Unkörperlich kann er wegen der obenangeführten Urſachen nicht ſeyn (§. 151). Wenn er aber körperlich iſt, ſo iſt er entweder aus den Elementen zuſammengeſezt, oder ein elementariſcher Körper. Iſt er zuſammengeſezt, ſo iſt er zerſtörbar: denn was aus Zuſammenfügung enſtund, muß, wenn es getrennt wird, untergehen.

§. 181.

Iſt er aber ein elementariſcher Körper, ſo iſt er entweder Feuer oder Luft oder Waſſer oder Erde.

Er mag aber von dem Allem seyn, was er will, so ist er etwas Lebloses und Unvernünftiges; u. s. w.

§. 182.

Noch andere Beweise hat Carneades in Form eines Sorites gegeben, die sein Freund Clitomachus als sehr gründliche und starke Beweise aufgezeichnet hat. Sie lauten also: Wenn Jupiter Gott ist, so ist es auch Neptun, da er sein Bruder ist — —

§. 183.

Wenn Neptun Gott ist, so wird es auch Achelous seyn; wenn es dieser ist, wird es auch Nilus seyn, und jeder Fluß; wenn es jeder Fluß ist, so werden auch die Bäche Götter seyn, und wenn die Bäche, auch die Ströme. Da nun die Bäche keine Götter sind, so ist auch Jupiter kein Gott. Es gibt also keine Götter.

§. 184.

Ja auch, wenn die Sonne Gott ist, so wäre es auch der Tag: denn dieser ist nichts anders als die Sonne über der Erde. Wenn der Tag Gott ist, so ist es auch der Monat: denn dieser besteht aus Tagen. Wenn es der Monat ist, so ist es auch das Jahr. Da nun dieß nicht ist, so ist auch die erste Vorausſezung falsch. — —

§. 185 — 190.

bringt er noch mehrere dergleichen Soriten des Carneades vor, die wir übergehen, weil sie um nichts besser sind, als die vorhergehende.

V. Skepti-

V. Skeptisches Resultat.

§. 191.

Dieß sind die Beweise der dogmatischen Philosophen so wohl für als wider das Dasein der Götter. Daher entsteht die Zurükhaltung des Beifalls unter den Skeptikern, besonders, da zu den widerstreitenden Meinungen der Philosophen, auch noch die Ungleichheit der Meinungen über die Götter im gemeinen Menschenleben hinzukommt.

§. 192.

Der Eine denkt so, der Andere anders von den Göttern. Beinahe nirgends ist Uebereinstimmung. Weder alle Meinungen können wahr seyn, weil sie einander widersprechen; noch einige, weil sie gleiche Stärke haben, welches auch die fabelhafte Erdichtungen der Theologen und Poeten bestätigen, welche voll Impietät sind.

§. 193.

Daher züchtigt auch Xenophanes den Homer und Hesiod in folgenden Versen:

Alles was bei Menschen schändlich und tadelhaft wäre,
Diebstahl und Ehbruch selbst, und hinterlistige Ränke
Haben Homer und Hesiodus einst von den Göttern gesungen.

§. 194.

Wir haben alſo gezeigt, daß aus all dem, was die dogmatiſche Philoſophie von den Principien der Dinge lehrt, nichts als Zurükhaltung des Beifalls folge.

Kein vernünftiger und moraliſcher Gottesverehrer wird durch dieſe Gründe in ſeinem Glauben wankend gemacht werden — bei mir haben ſie vielmehr immer die entgegengeſezte Wirkung hervorgebracht. Wohl aber werden ſie ihm Gelegenheit geben können, über unſere Begriffe von Gott und den Urſprung derſelben nachzudenken und die Bemerkung zu machen, wie leichtes Spiel der Atheismus und Skepticismus hat, wenn einmal unbeſtimmte und unrichtige religiöſe Begriffe zum Grunde gelegt, wenn die Beweisarten nicht mit Schärfe unterſchieden und genau beſtimmt werden.

Wir wollen nun auch ſehen, was der Pyrrhonismus gegen die Moral vorzubringen wußte, wobei wir uns jedoch hie und da Abkürzungen in dem oft weitſchweifigen Texte des Empirikers erlauben werden.

Sextus wider die Sittenlehrer.

Einleitung.

§. 1.

Die Einwürfe der Skeptiker wider den phyſiſchen und logiſchen Theil der Philoſophie haben wir bisher angeführt. Es iſt noch übrig, auch diejenige Zweifel anzuführen, die man wider die Sittenlehre vorbringen kann: denn ſo wird ſich endlich ein jeder unter uns jene vollkommene und ſkeptiſche Seelenſtimmung erwerben und, wie Timon ſagt,

— — — Ruhevoll leben wird er,
Fern von Sorgen und ungeſtört, wird die Schreken der Weisheit
Stolz verſpotten und nicht achten ihr ſüßes Geſchwäz.

§. 2.

Da aber beinahe alle Moraliſten die Unterſcheidung des Guten und Böſen zum Hauptgegenſtand der Sittenlehre gemacht haben, da auch Sokrates, der Schöpfer derſelben, den Ausſpruch gethan hat, das ſeie die nothwendigſte Unterſuchung,

Was in unſern Häuſern ſich Gutes und Böſes ereigne,

ſo werden auch wir gleich zu Anfang dieſen Unterſchied in Erwägung ziehen müſſen.

I. Welches iſt der Hauptunterſchied der Dinge im menſchlichen Leben?

§. 3.

Alle Philoſophen, die nicht von dem gewöhnlichen Wege allzuſehr abweichen, vorzüglich aber die von der alten Akademie, die Peripatetiker, auch die Stoiker bedienen ſich der Eintheilung: Von dem, was iſt, ſind einige Dinge gut, andere bös, noch andere aber zwiſchen beiden mitten inne, welche ſie auch Mitteldinge nennen.

§. 4.

Noch eigentlicher ſchien Xenokrates einigen zu reden, der ſich des Singularis bedient und alſo ſpricht: Alles, was iſt, iſt entweder gut oder bös, oder weder gut noch bös.

§. 5.

Und indem die übrige Philoſophen dieſe Eintheilung ohne Beweis vorausſezten, ſchien Xenokrates zugleich einen Beweis zu geben: denn, ſagt er, wenn es etwas gibt, das vom Guten und Böſen verſchieden iſt und weder zu dem Einen noch zu dem Andern gehört, ſo iſt es entweder gut oder nicht gut. Iſt es gut, ſo iſt es Eines von jenen Dreien. Iſt es aber nicht gut, ſo iſt es entweder bös, oder weder bös noch gut. Iſt es bös, ſo iſt es wieder ein Theil jener Dreien. Iſt es aber weder bös noch gut, ſo gehört es abermals zu

jenen

jenen Dreien. Alles alſo, was iſt, iſt entweder gut oder bös oder keines von beiden.

§. 6.

In der That aber hat auch dieſer Philoſoph dieſe Eintheilung ohne Beweis gelaſſen; denn der Grund, den er zur Beſtätigung derſelben anführt, iſt nichts anders, als die Eintheilung ſelbſt. — Wenn alſo der Beweis ſeine innere Ueberzeugungskraft hat, ſo wird ihn auch die Eintheilung haben, die nicht von ihm verſchieden iſt —

(§§. 7—17.

Hier führt Sextus ein paar ſophiſtiſche Einwürfe an, die theils wider die Eintheilung (Diviſion) überhaupt gehen, theils wider die Form dieſer Eintheilung beſonders. Sextus ſcheint ſie ſelbſt für unbedeutend zu halten, führt ſie auch nicht in ſeinem Namen an.)

§. 18.

Das aber möchte noch eher gegen dieſe Eintheilung angeführt werden können, daß das: Iſt zweierlei bedeutet, einmal, ſo viel als Exiſtenz, wie wenn wir ſagen: Es iſt Tag — Zweitens aber auch ſo viel, als: Es ſcheint, wie einige Mathematiker zuweilen zu ſagen pflegen: daß zwiſchen zwei Geſtirnen ein Raum von einem Cubitus iſt, womit ſie ſagen wollen: Es ſcheint ſo, nicht aber: Es iſt dem wirklich ſo: denn vielleicht ſind es 100 Stadien, ohnerachtet

erachtet es um der Höhe und Entfernung willen, nur ein Cubitus zu seyn scheint.

§. 19.

Da also das Wörtchen Ist eine zweifache Bedeutung hat, so nehmen wir Skeptiker, wenn wir sagen: Von dem, was ist, ist einiges gut, einiges bös, einiges gleichgültig, das Ist nicht im Sinne der wirklichen Existenz, sondern des Scheins. Denn über die wahre Beschaffenheit des Guten, Bösen und Gleichgültigen haben wir mit den Dogmatikern noch einen grosen Streit.

§. 20.

Wir sind gewohnt, alles nach dem Scheine entweder gut oder bös oder gleichgültig zu nennen. Eben dieß scheint Timon in seinen Bildnissen sagen zu wollen:

Sagen will ich, wie mir der Schein der Dinge sich darstellt,
Denn mein Ausspruch ist Regel der Wahrheit für mich!
Wie sich mir das Ewig Gute und Göttliche darstellt,
Welche die Quellen des Glüks aller Sterblichen sind.

Jene obenangeführte Eintheilung also vorausgesezt, lasset uns ihren Inhalt prüfen, zuerst aber die Begriffe selbst entwikeln.

II. Was

II. Was iſt Gut, Bös und Gleichgültig?

§. 21.

Da unſer Widerſpruch gegen die Dogmatiker in dieſer Materie vorzüglich auf den Unterſchied des Böſen und Guten geht, ſo werden wir vor allen Dingen den Begriff davon feſtſezen müſſen: denn nach des weiſen Epikurs Meinung muß man ohne einen vorausbeſtimmten Begriff weder unterſuchen noch zweifeln.

§. 22.

Die Stoiker bleiben, ſo zu reden, an gemeinen Begriffen hängen, und erklären das Gute ſo: Das Gute iſt das Nüzliche oder etwas das vom Nüzlichen nicht verſchieden iſt. Sie nennen die Tugend und die ſtandhafte Ausübung derſelben das Nüzliche: einen rechtſchaffenen und menſchenfreundlichen Mann aber einen ſolchen, der von ſeinem Nuzen nicht ferne iſt.

(§§. 23—27.

Um den lezten Ausdruk zu erklären führt Sextus die abgeſchmakteſte Stoiſche Spizfindigkeiten an, mit denen wir den Leſer nicht beſchweren wollen, beſonders da Sextus in den nachherigen Zweifeln nicht darauf Rükſicht nimmt.)

(§§. 29—30.

Plato's und Xenokrates Erklärung vom Guten. Sie unterſcheiden die Idee des Guten und das Subject,

ject, das ſie beſizt, wogegen Sextus einen ſehr abgeſchmakten Einwurf macht.)

§. 30.

— Es gab auch ſolche, die ſagten: Gut ſeie, was um ſein ſelbſt willen zu wählen iſt. Andere: das, was zur Glükſeeligkeit beitrage. Wieder andere: was die Glükſeeligkeit vollkommen mache. Glükſeeligkeit aber iſt, wie Zeno, Cleanthes und Chryſippus ſagen, ein ſchönes Dahinflieſſen des Lebens.

(§§. 31—35.

Einwendungen einiger Philoſophen wider eine Erklärung der Stoiker vom Guten.)

§. 35.

Man pflegt viel wider die bisher angeführte Definitionen einzuwenden, das aber an dogmatiſche Vielwiſſerei grenzt. Uns ſoll es genug ſeyn, zu zeigen, daß wer ſagt, das Gute ſei das Nüzliche, oder das, was um ſein ſelbſt willen zu begehren iſt, oder was zur Glükſeeligkeit beiträgt, oder wer es auf irgend eine ſolche Art erklärt, eigentlich uns nicht belehrt, was das Gute iſt, ſondern uns nur ſagt, was dem Guten zukomme (vielleicht begegne). Wer aber nur dieß ſagt, der erklärt damit das Gute ſelbſt noch nicht. Das ſagt man uns zwar und darinn ſtimmen die Philoſophen überein, daß das Gute nüzlich, daß es, als Gutes,

zu

zu lieben ist, daß es, es sei nur von welcher Art es wolle, Glükseeligkeit hervorbringe;

§. 36.

Allein, wenn man nun ferner fragt: Was ist denn jenes Nüzliche? Was jenes um sein selbst willen Wünschenswürdige? Welches jene Quelle der Glükseeligkeit? so werden sie nicht mehr übereinstimmen — sondern in einen unversöhnlichen Krieg gerathen. Der Eine wird sagen: die Tugend! der Andere: die Wollust! der Dritte: die Schmerzlosigkeit! und der Vierte wieder etwas Anderes.

§. 37.

Wenn hingegen aus den obengeführten Definitionen flösse, was denn das Gute sei, so würden sie nicht uneinig unter sich seyn. Eben dieß sezt voraus, daß sie die Natur des Guten nicht kennen. Jene Definitionen also erklären nicht, was das Gute an sich selbst sei, sondern was dem Guten zukomme. Sie sind daher nicht nur darinn fehlerhaft, sondern auch deswegen, weil sie etwas unternehmen, das sie nicht leisten.

§. 38.

Wer ein gewisses existirendes Ding nicht kennt, der kann auch das, was ihm zukommt, nicht kennen. Man sagt z. B. einem, der nicht weiß, was ein Pferd ist: das Pferd ist ein wieherndes Thier, so lernt er dadurch nicht, was ein Pferd ist: denn, wer kein Pferd kennt, der weiß auch

nicht, was das Wiehern ist, welches dem Pferd zugeschrieben wurde — — —

§. 39.

Eben so wird dem, der keinen Begriff vom Guten hat, umsonst gesagt: das Gute ist das Wünschenswürdige oder das Nüzliche. Er muß zuerst die Natur des Guten kennen, und erst nachher einsehen lernen, daß es nüzlich, liebenswürdig, beglükend ist. Da nun aber jene Natur unbekannt ist, so befriedigen auch jene Definitionen unsere Erwartung nicht.

§. 40.

Dieß mag als Beispiel von Untersuchung über den Begriff des Guten hinlänglich seyn. Hieraus lassen sich nun auch die Raisonnements der Dogmatiker über das Böse beurtheilen. Bös ist, was dem Guten entgegengesezt, was schädlich oder nicht weit davon entfernt ist — — —

§. 41.

Zwischen dem Guten und Bösen steht das Gleichgültige mitten inne, das keines von beiden ist. Was aber diese Definitionen für eine Stärke haben und was wider sie eingewendet werden kann, erhellt schon aus dem, was wir über das Gute gesagt haben. Izt wollen wir untersuchen, ob das Gute und Böse, so wie wirs uns vorstellen, auch seiner Natur nach existire.

III. Ob etwas von Natur Gut oder Bös sei?

§. 42.

Daß die Dogmatiker den Begriff des Guten und des Bösen nicht fest bestimmt haben, ist schon gezeigt worden. Um sich aber aus ihren Gründen für die Existenz desselben desto leichter herauszuwikeln, ist es genug, zu sagen, daß alle Menschen, wie auch Aenesidemus erinnert hat, das für Gut halten, was sie einnimmt, sei es nun, was es wolle; und daß sie daher sehr widersprechende Urtheile über dasselbe fällen.

§. 43.

Wie z. B. die Menschen darinn übereinstimmen, daß es eine körperliche Schönheit gebe, über ein schönes reizendes Weib aber in ihrem Geschmake sehr verschieden sind, indem der Mohr eine eingedrükte Nase und Schwärze vorzieht, der Perser die gebogene Nase und die blendende Weisse liebt, und ein drittes Volk eine gewisse mittlere Figur und Farbe am schönsten findet;

§. 44.

Eben so beurtheilt der Pöbel und der Weise das Gute und Böse nach einer vorhergefaßten Meinung. Gut nennen sie, was sie reizt und ihnen nüzlich ist; bös aber, das Gegentheil. Nur über die einzelne Gattungen desselben sind sie uneinig; der eine liebt die Ehre, der andere den Reichthum,

der dritte die Wolluſt. Nicht anders iſt es mit den Philoſophen.

§. 45.

Denn Akademiker und Peripatetiker ſagen, es gebe drei Gattungen von Gütern. Einige liegen in der Seele, einige im Körper, einige auſſer der Seele und dem Körper. In der Seele liegen die Tugenden: im Körper Geſundheit und Behaglichkeit, Schönheit und Vortreflichkeit der Empfindungswerkzeuge, und dergleichen; auſſer Seele und Körper aber: Vaterland, Eltern, Kinder, Freunde u. ſ. w.

§. 46.

Die Stoiker haben zwar auch drei Gattungen von Gütern angenommen, aber auf eine andere Art. Einige, ſagten ſie, liegen in der Seele, einige auſſer derſelben, einige weder in noch auſſer derſelben. In der Seele liegen die Tugenden und gute Handlungen: auſſer derſelben edle Freunde, rechtſchaffene Kinder und Eltern und dergleichen; Weder in noch auſſer der Seele aber iſt der rechtſchaffene Mann an und für ſich ſelbſt: denn er kann weder auſſer ſich ſelbſt noch in der Seele ſeyn, weil er aus Körper und Seele beſteht.

§. 47.

Es gibt aber auch ſolche Philoſophen, welche die körperliche Güter ſogar nicht ausſchlieſſen, daß ſie vielmehr ſie für die vorzüglichſte erklären, wie

z. E.

diejenige, welche die körperliche Wolluſt fürs höchſte Gut halten. Damit wir aber nicht gar zu weitläuftig werden, ſo wollen wir den Streit und die Disharmonie menſchlicher Urtheile über das Gute und Böſe nur an einem Beiſpiele, nämlich am Gute der Geſundheit zeigen, weil man ohnehin von derſelben ſo viel zu ſprechen pflegt.

§. 48.

Die Geſundheit alſo halten einige für ein Gut, andere für keines. Von denen, welche ſie für ein Gut halten, haben ſie einige für das gröſte, andere nicht für das gröſte erklärt. Unter denen, die ſie für kein Gut hielten, haben einige geſagt, ſie gehöre zu den weniger gleichgültigen, andere, ſie gehöre zu den ganz gleichgültigen Dingen, welche gar keinen Werth hätten.

§. 49.

Das höchſte Gut haben ſie viele Dichter und Proſaiſten genennt, und im gemeinen Menſchenleben ſtimmt man ihnen bei. Der Liederdichter Simonides ſagt: „Auch die liebenswürdigſte Weisheit habe keinen Reiz, wenn nicht eine feſte Geſundheit damit verbunden ſei.“ Nachdem Licymnius ausgerufen hatte:

Geſundheit! mit dem Stralenauge du!
O du Sanftlächelnde!
Apollo's Mutter! Königin,
Die hoch im Himmel thront!

Wie erhaben ſezt er gleich darauf hinzu!

Was hat der Reichthum, und was Eltern, was
Der Fürſten Göttergleiche Herrſchaft denn für Reiz?
Mit dir Geſundheit! nur ſind wir beglükt.

§. 50.

Herophilus ſchreibt in ſeiner Diätetik: „Weisheit iſt etwas Unerweisliches, Kunſt etwas Ungewiſſes, Stärke etwas Kraftloſes, Reichthum etwas Unnüzes, wenn es an Geſundheit fehlt.“ So ſprechen dieſe Männer.

§. 51.

Daß die Geſundheit ein Gut ſei, haben alſo auch die Akademiker und Peripatetiker nicht zuerſt gelehrt. Sie ſagten nur, man müſſe jedem der Güter ſeine eigene Stelle und Würde geben. Um uns dieß anſchauender darzuſtellen, hat Crantor ein ſehr artiges Beiſpiel gegeben.

§. 52.

Wenn wir uns, ſagt er, einen gemeinſchaftlichen Schauplaz aller Griechen vorſtellen, und daß ein jedes der Güter auftrete und ſich den erſten Plaz zueigne: ſo werden wir bald auf den Unterſchied der Güter geführt werden.

§. 53.

Zuerſt wird ſich der Reichthum vordrängen und ſprechen: Ich, o du Nationalconvent der Griechen! ich gebe allen Menſchen Schmuk, Kleider und Schuhe, und die übrige Bedürfniſſe; Kranken

und

und Gesunden bin ich nüzlich; im Frieden theile ich Vergnügungen aus, im Kriege bin ich Federkraft aller Unterhandlungen und Thaten.

§. 54.

Wenn die Griechen alle diese Worte werden gehört haben, so werden sie einstimmig dem Reichthum die erste Stelle zuerkennen. Aber indem der Herold dieses verkündigt, so tritt die Wollust auf,

Liebe, Verlangen und süsses Geschwäz, das auch Kluge zu trügen
Und zu täuschen vermag, sind in ihrem schönen Gefolge,

Sie tritt in die Mitte und spricht, sie selbst seie würdig, als Königin ausgerufen zu werden,

Denn unstät ist der Reichthum, hat
Nur Eines Tages Dauer und — verfliegt,
Und blüht nur kurze Zeit.

Die Menschen bestreben sich um ihn, nicht um sein selbst willen, sondern wegen des Vergnügens und der Wollust, die aus ihm entspringt. Die Griechen alle werden glauben, es verhalte sich nicht anders, und schreien, die Wollust müsse gekrönt werden.

§. 56.

Aber indem sie eben den Siegspreis davontragen will, kömmt die Gesundheit mit den Göttinnen, die sie zu begleiten pflegen, und belehrt die Zuschauer, daß ohne sie weder Wollust noch Reichthum irgend einen Nuzen haben:

Was nüzt dem Kranken Reichthum? Lieber auch
Nur mit geringer Kost den Tag verlebt,
Als krank und reich zu seyn!

§. 57.

Haben die Griechen auch sie angehört, und vernommen, daß eine Glükseligkeit, die auf dem Krankenlager schmachtet, so viel als keine ist, so werden sie ihr den Sieg überlassen. Aber, indem sie im Siege begriffen ist, erscheint die Tapferkeit, und ein groser Haufen von Helden und Männern umgibt sie. Sie steht stille und spricht: „Wenn ich ferne bin, ihr Griechen! so besizet ihr alle eure Güter nur für Fremde, und eure Feinde selbst werden wünschen, daß ihr an allen Gütern einen Ueberfluß haben möchtet, weil sie sich eurer bemächtigen werden.“ Haben die Griechen auch dieß gehört, so werden sie den ersten Plaz der Tapferkeit, den zweiten der Gesundheit, den dritten der Wollust und den vierten dem Reichthum anweisen.

§. 59.

Crantor also räumte der Gesundheit den zweiten Plaz ein, und folgte damit den obenangeführten Philosophen. Die Stoiker aber nennten sie kein Gut, sondern etwas Gleichgültiges. Gleichgültig aber kann einen dreifachen Sinn haben. Einmal kann es das bedeuten, wozu wir keine Neigung und wogegen wir Abneigung haben, wie z. E. ob die Zahl der Gestirne und der Haare auf unserm Haupte gleich oder ungleich sei?

§. 60.

§. 60.

Zweitens etwas, das wir zwar entweder begehren oder verabscheuen, aber nicht mehr und nicht weniger als etwas Anderes, wie wenn z. B. einer zwischen zween Drachmen, die weder in Ansehung des Glanzes noch des aufgeprägten Bildes verschieden wären, wählen sollte, so wird er zwar eine von beiden wählen wollen, aber keine gröſere Begierde nach der einen als nach der andern haben.

§. 61.

Drittens endlich nennt man auch das Gleichgültig, was weder zum Glük noch zum Unglük beiträgt. Nach dieſer Bedeutung, ſagen die Stoiker, ſeie Geſundheit und Krankheit und alles Körperliche, auch das meiſte Aeuſſerliche gleichgültig, weil es weder zur Glükſeeligkeit noch zur Unglükſeeligkeit abzweke: denn was man eben ſo wohl misbrauchen als gut gebrauchen kann, iſt gleichgültig. Tugend aber wird immer zu einem guten, laſter immer zu einem ſchlimmen Gebrauch angewandt, die Geſundheit aber und das Körperliche bald gut bald übel gebraucht.

§. 62.

Aus dieſem Grunde gehören dieſe Dinge unter die gleichgülteige. Von dieſen gleichgültigen nennen ſie ferner einige: vorzügliche (minder gleichgültige προηγμενα), andere verwerfliche, und noch andere: weder vorzügliche noch ver-

werfliche. Vorzügliche seien, die noch Werth genug haben; verwerfliche, die Unwerth genug haben, weder Vorzug noch Verwerfung verdienen, z. E. das: den Finger auszustreken oder zu krümmen und dergleichen.

§. 63.

In die Reihe der Vorzüglichen gehören Gesundheit, Stärke, Schönheit, Reichthum, Ehre und dergleichen. Unter die Verwerfliche werden Krankheit, Armuth, Schmerz und was ihnen ähnlich ist, gezählt.

§. 64.

So die Stoiker. Aristo von Chios hingegen hat gesagt, Gesundheit und alles, was in diese Classe gehört, seie keines von den vorzüglichen und gleichgültigen Dingen: (denn es ist einerlei, ob man sie etwas Gleichgültiges und Vorzügliches oder ein Gut nennt. Der Unterschied liegt beinahe nur im Namen.)

§. 65.

Ueberhaupt seie zwischen den gleichgültigen Dingen, die zwischen Tugend und Laster mitten inne liegen, gar kein Unterschied. Es sei auch von Natur keines vorzüglich oder verwerflich, sondern je nach den verschiedenen Zeitumständen. Das sogenannte Vorzügliche seie nicht immer vorzüglich, das sogenannte Verwerfliche nicht nothwendig verwerflich.

§. 66.

§. 66.

Wenn Gesunde einen Tirannen bedienen sollten und sich nothwendig dadurch den Tod zuziehen müßten, Kranke aber zugleich von der Bedienung und vom Tod frei wären, so würde ein Weiser unter diesen Umständen Krankheit der Gesundheit vorziehen. So ist also weder Gesundheit immer etwas Vorzügliches noch Krankheit etwas an sich Verwerfliches.

§. 67.

Gleichwie wir also, beim Schreiben der Namen, bald diesen, bald jenen Buchstaben vorsezen, und sie überhaupt nach den verschiedenen Umständen ordnen, wie wir z. E. das D vorsezen, wenn wir Dions Namen schreiben, das J bei Jon, das O bei Orion, nicht weil der Natur nach einer dieser Buchstaben einem andern vorzuziehen ist, sondern weil uns Zeit und Umstände dazu nöthigen; eben so ist auch unter den Mitteldingen zwischen Tugend und Laster kein natürlicher Vorzug des Einen vor dem Andern, sondern nur den Zeitumständen nach.

Was sagen nun die Skeptiker über diese Begriffe?

§. 69.

Wenn es etwas von Natur Gutes, und etwas von Natur Böses gibt, so muß es allen gemeinschaftlich, so muß es für alle gut oder bös seyn: denn gleichwie die natürliche erwärmende Kraft des

Feuers

Feuers alle erwärmt, und nicht einige erwärmt, einige frieren macht; gleichwie der Schnee, der die Kraft der Kälte in sich hat, nicht einigen warm, andern kalt, sondern allen gleicherweise kalt macht: eben so muß auch das, was von Natur gut ist, nicht für einige gut, für andere nicht gut seyn.

§. 70.

So hat auch Plato aus der Analogie geschlossen, wenn er beweist, daß Gott von Natur gut ist: denn gleichwie, sagt er, es Eigenschaft des Warmen ist, zu erwärmen, und des Kalten, frieren zu machen, eben so ist es Eigenschaft des Guten, Gutes zu thun. Gott ist also etwas Gutes, und Gutes thun ist eine Eigenschaft von ihm.

§. 71.

Wenn also etwas von Natur gut ist, so ist es für alle gut. Wenn etwas von Natur bös ist, so ist es für alle bös. Nun ist aber, wie wir zeigen werden, nichts Allgemein-Gutes oder Böses. Es gibt also auch nichts von Natur Gutes oder Böses.

§. 72.

Entweder muß man alles, was Einer für gut hält, wirklich für gut halten, oder nicht alles. Alles kann man nicht für gut halten: denn wenn wir alles gut nennen wollen, was einer für gut hält, so werden wir zugeben müssen, daß etwas zugleich gut, bös und gleichgültig sei, weil dieselbige Sache der

Eine

Eine für gut, der Andre für bös, der Dritte für gleichgültig hält.

§. 73.

So hat z. E. die Wollust, Epikur für ein Gut gehalten, der, welcher sagte: „lieber möchte ich wahnsinnig seyn, als der Wollust fröhnen," für ein Uebel, die Stoa für ein Mittelding ohne einigen Werth. Cleanthes hat gesagt, sie seie weder der Natur gemäß, noch habe sie irgend eine Würde im Leben; eben so wie die Schminke etwas Widernatürliches seie; Archedemus: sie seie zwar der Natur eben so wohl gemäß, als die Haare unter der Achsel, allein sie habe keine Würde; Panätius endlich: sie seie der Natur eines theils gemäß, eines theils zuwider.

§. 74.

Wenn also überhaupt Gut ist, was einem Einzelnen Gut scheint, so wird die Wollust, da sie Epikur für ein Gut, ein Cyniker für ein Uebel, und der Stoiker für ein Mittelding hält, zugleich Gut, Uebel und Mittelding seyn. Was sich aber widerspricht, kann nicht zugleich dasselbige seyn. Also kann auch nicht Alles, was Einer für gut oder bös hält, von Natur gut oder bös heissen (§. 72).

§. 75.

Ist aber das Einzelne, was diesem oder jenem gut dünkt (§. 72) ein allgemeines Gut, so wird erst noch eine Kraft zu begreifen und unter denen,

denen, deren Begriffe wir annehmen oder nicht annehmen, zu unterscheiden, erfordert. Wir müssen sagen können, das, was dieser Mensch für gut halte, sei wahrhaftig gut, was jener aber für gut halte, sei von Natur nicht gut.

§. 76.

Dieser Unterschied nun müßte uns entweder an und vor sich selbst evident seyn oder erwiesen werden können. Selbst evident kann er uns unmöglich seyn: denn das Evidente wird gemeinschaftlich und einstimmig von allen begriffen, die gesunde Vorstellungen haben, wie man beinahe bei allen sinnlichen Erscheinungen sehen kann. Ueber das Gute hingegen ist man nichts weniger als einstimmig: denn dem einen scheint die Tugend und der Tugendhafte, dem andern Wollust, dem dritten Schmerzlosigkeit, und dem vierten wieder etwas das höchste Gut. Das Wahrhaftig-Gute leuchtet also nicht jedem deutlich in die Augen.

§. 77.

Sollte aber vielleicht jener Unterschied durch einen gewissen Grund erwiesen werden können? Jede Secte hat wieder ihren eigenen Beweisgrund. Zeno beweist, daß Tugend, Epikur, daß Wollust, Aristoteles, daß Gesundheit das höchste Gut sei. jeder auf eine andere Art. Da führt dann eben wieder jeder ein besonderes Gut an, das nicht von Natur und nicht allgemein gut ist.

§. 78.

§. 78.

Es gibt Nichts von Natur Gutes. Denn, wenn das einem Jeden eigene Gut nicht allgemein und nicht von Natur gut iſt, und wenn es doch nach der allgemeinen Uebereinſtimmung auſſer dem einem Jeden eigenen Gute nichts Gutes gibt, ſo gibt es gar nichts Gutes.

§. 79.

Ferner: Wenn es etwas Gutes gibt, ſo muß es aus einem eigenen Grunde zu wählen ſeyn, weil jeder Menſch es zu erlangen ſtrebt, ſo wie er dem Uebel zu entgehen trachtet. Da nun aber, wie wir zeigen werden, nichts aus eigenem Grunde, als etwas Wünſchenswürdiges, zu wählen iſt, ſo gibt es auch nichts Gutes.

§. 80.

Wenn etwas aus einem eigenen Grunde zu wählen iſt, ſo iſt entweder die Wahl ſelbſt der Gegenſtand, oder etwas auſſer derſelben; wie z. E. entweder die Wahl der Reichthümer oder die Reichthümer ſelbſt der Gegenſtand unſers Begehrens ſeyn müßten.

(Auszug aus §. 81—95.

I) Die Wahl ſelbſt iſt nicht zu wählen, ſonſt gienge es ins Unendliche fort und wir erhielten nichts. II) Iſt das zu Wählende etwas auſſer

der

der Wahl ſelbſt, ſo iſt es entweder in oder auſſer uns.

1) Iſt es auſſer uns, ſo hat es entweder einen Einfluß auf uns oder keinen.

a) Hat es keinen auf uns, ſo iſt kein Grund zum Wählen da.

b) Hat es einen angenehmen Einfluß auf uns, wie z. E. ein Freund, ſo wird er nicht um ſein ſelbſt ſondern um der angenehmen Empfindung willen, in die er uns verſezt, zu wählen oder zu begehren ſeyn. Dieſe Empfindung aber iſt etwas in uns. Nichts alſo was auſſerhalb uns iſt, iſt um ſein ſelbſt willen zu wählen.

2) Iſt es in uns, ſo iſt es entweder

a) allein körperlich — Was aber nur die Materie nicht die Seele angeht, kann auch von der Seele nicht begriffen werden: denn alle Kenntniß liegt in der Seele; es iſt alſo eben ſo viel als wäre es auſſer uns — Wenn aber das Angenehme einer Sache durch den Körper bis zur Seele dringt, ſo wird es deswegen zu begehren ſeyn, nicht inſofern es blos körperlich iſt: denn alles Angenehme wird nur entweder nach dem Gefühl oder Verſtande beurtheilt, nicht nach dem vernunftloſen Körper;

b) oder geiſtig — Alsdann kömmt der vorige Zweifel wieder (§. 77). Denn da eines jedes Begriffe wieder von denen des andern verſchie-

verſchieden ſind, ſo muß ein jeder das für gut halten, was ihm ſo ſcheint.

Was aber nur dieſem oder jenem gut ſcheint, iſt deswegen nicht von Natur gut.

Es iſt alſo nichts von Natur gut.

Eben ſo iſt es mit dem Uebel. Wenn das Gute aufgehoben iſt, ſo iſt es auch das Uebel, denn beides wird nur aus der gegenſeitigen Beziehung auf einander erkannt. So kann man zeigen, daß Thorheit von Natur kein Uebel ſei.)

§. 96.

Dieſen Zweifeln ſezen ſich einige Epikuräer entgegen und ſagen: das Thier flieht von Natur und ohne alle Belehrung den Schmerz, und folgt dem Vergnügen. Sobald es geboren iſt, ehe es von Meinungen beherrſcht wird, ſo heult und jammert es ſchon über die ungewohnte Kälte der Luft. Wenn alſo das Thier von Natur nach Wolluſt ſtrebt und Arbeit vermeidet, ſo iſt jene etwas von Natur Wünſchenswürdiges, und dieſe etwas von Natur zu Fliehendes für daſſelbe.

§. 97.

Dieſe Leute bedenken nicht, 1) daß ſie auf dieſe Art auch den verächtlichſten Thieren vom Wahrhaftiggguten etwas zutheilen: denn auch jene Thiere empfinden viel Wolluſt; 2) daß auch Arbeit überhaupt nicht zu fliehen iſt. Durch Arbeit wird die

Gesundheit befördert, und der Körper gestärkt und genährt. Auch Künste und die tiefste Wissenschaften erlangt der Mensch nicht ohne Arbeit.

§. 98.

Aber auch das, was von Natur gut zu seyn scheint, ist nicht überhaupt wünschenswürdig. Oft geschieht es, daß uns das, was uns beim ersten Genuß vergnügte, schon beim zweiten unangenehm ist, ob es gleich noch dasselbige ist. Nichts ist also von Natur angenehm, sondern alles macht, je nach der Verschiedenheit der Umstände, bald diesen, bald jenen Eindruk auf uns.

§. 99.

So ist es in der That! — Aber auch diejenige, welche allein das Moralischgute für gut halten, wollen es an den Thieren beweisen, daß es etwas von Natur Gutes gebe. Wir sehen, sagen sie, wie einige edle Thiere, z. B. Ochsen und Hahnen bis zum Tode kämpfen, ohne irgend ein Vergnügen oder Wollust zum Zweke zu haben.

§. 100.

Auch die Menschen, welche ihr Leben für ihr Vaterland, Eltern, Kinder aufopfern, würden dieß niemals thun, indem sie nach dem Tode kein Vergnügen mehr hoffen, wenn nicht das Gute und Rechtschaffene sie, wie jedes edle Thier, von Natur an sich zöge.

§. 101.

§. 101.

Auch dieſe wiſſen nicht, daß es vollkommener Unverſtand iſt, zu glauben, jene vorherangeführte Thiere kämpfen aus Begriffen des Guten biß zum lezten Athemzug. Man kann ja dieſe Leute ſelbſt ſagen hören, daß allein die Seelenſtimmung des Weiſen das Gute und Rechtſchaffene anſchaut, der Thor aber zu blind iſt, dieß zu unterſcheiden. Daher wird auch der Ochſe und der Hahn, die ſo weit vom Weiſen entfernt ſind, das Gute und Edle wohl nicht begreifen können.

§. 102.

Wenn ja dieſe Thiere um etwas biß zum Tode kämpfen, ſo iſt es um nichts anders, als zu ſiegen und der Heerde vorzuſtehen.

Zuweilen iſt es auch ſchöner und edler, überwunden zu werden und ſich zu unterwerfen — Sieg und Oberherrſchaft iſt alſo nichts von Natur Gutes, ſondern Gleichgültiges.

§. 103.

Uebrigens, wenn ſie ja ſagen wollen, der Hahn oder Ochſe oder ein anderes unter den tapfern Thieren ſtrebe nach dem Guten, woher beweiſen ſie denn, daß auch der Menſch dahin ſtrebe? das Eine beweiſt das Andere nicht —

§. 104.

Wenn man ſagt: „Weil es einige Thiere gibt, welche die Wolluſt verachten, ſich den Schmerz entgegen-

gegenwerfen, und überhaupt tapfer ſind, ſo hat auch der Menſch einen Hang zum Guten," ſo kann man von der andern Seite mit eben ſo viel Recht ſagen: „weil einige Thiere gefräßig und wollüſtig ſind, ſo werde der Menſch mehr von der Wolluſt hingeriſſen."

§. 105.

Wenn ſie antworten: einige Thiere ſeien zwar wolluſtliebend, ſo ſeie aber der Menſch nicht; ſo geben wir ihnen das auf folgende Art zurük: Alſo folgt auch der Menſch deswegen noch nicht dem Triebe des Guten, weil ihm die Thiere von Natur folgen.

§. 106.

Noch möchte einer einwenden: die Thiere kämpfen um Sieg und Oberhand um dieſer Dinge ſelbſt willen, der Menſch aber um des Vergnügens und der Freude willen, welche ſie in ſeiner Seele hervorbringen. Dieß ſeie um deſto mehr bei den Menſchen zu vermuthen, bei welchen Ehre und Ruhm, Geſchenke und Anſehen die Seele mit Freude zu überſchütten und anzutreiben im Stande ſind, muthig wider Mühſeeligkeiten zu kämpfen.

§. 107.

Aus dieſer Urſache kämpfen und ſterben ohne Zweifel auch diejenige ſo tapfer, welche biß zum Tode groß und edel bleiben und ſich fürs Vaterland aufopfern: denn ob ſie gleich ihr Leben verlieren, ſo freuen ſie ſich doch des Lobs, ſo lange ſie leben.

§. 108.

§. 108.

Es iſt auch wahrſcheinlich, daß einige derſelben glauben, nach dem Tode warte gleiches Lob auf ſie, und aus dieſem Grunde den Tod wählen. Auch das iſt wahrſcheinlich, daß noch andere ſich dem Tode deswegen unterwerfen, weil ſie ſehen, daß ſie im Leben noch weit mehr und ſchwerere Leiden zu tragen hätten, wo ſie mit anſehen müſſen

Sterbende Söhne und in Feſſeln geſchlagene Töchter,
Betten zertrümmert und Säuglinge auf die Erde geſchmettert
In der wütenden Mordſchlacht — —

§. 109.

Nicht alſo aus überwiegender Neigung gegen das Gute, wovon die Dogmatiker ſo viel Weſens machen, ſondern aus ganz andern Gründen haben einige den Tod der Ehre gewählt.

Dieß ſind unſre Zweifel über dieſen Gegenſtand.

IV. Ob man unter der Vorausſezung, daß etwas von Natur gut oder bös ſei, glüklich leben könne?

§. 110.

— Die Dogmatiker bejahen dieß. Wer, ſagen ſie, dem Guten folgt, und das Böſe flieht, der iſt glüklich; es gibt eine gewiſſe Wiſſenſchaft des

Lebens, dieß iſt die Klugheit; ſie unterſcheidet das Gute und Böſe und iſt die Quelle der Glükſeeligkeit.

§. 111.

Die Skeptiker aber, die nichts ſo leicht beſtimmen oder leugnen, indem ſie Alles der Unterſuchung unterwerfen, lehren, daß diejenige, welche behaupten, es gebe etwas von Natur Gutes oder Böſes, ein unglükſeeliges Leben leben: daß hingegen die, welche nichts beſtimmen und ihren Beifall zurükhalten, ihre Tage in einem ungeſtörten Glüke verleben.

§. 112.

Dieß werden wir einſehen, wenn wir noch etwas weiter zurükgehen. Alles Unglük entſteht aus einer gewiſſen Beunruhigung. Beunruhigung aber entſteht im Menſchen, wenn er etwas entweder zu heftig begehrt oder flieht.

§. 113.

Heftig begehren die Menſchen Alles, was ihnen Gut, heftig fliehen ſie Alles, was ihnen Uebel ſcheint. — Da nun der Dogmatiker glaubt, daß es etwas von Natur Böſes und etwas von Natur Gutes gebe, ſo wird er nie glüklich ſeyn können, indem er ſtets dieſes begehrt, jenes flieht.

§. 114.

Denn entweder iſt Alles, wonach einer ſtrebt, eben deswegen von Natur gut, und Alles, was einer flieht, von Natur zu fliehen; oder iſt nur

nur Einiges von dem, wonach die Menſchen ſtreben, wünſchenswürdig, und nur Einiges von dem, was ſie fliehen, verabſcheuungswürdig; oder endlich iſt das Alles blos relativ, ſo daß das Gute und Böſe nur in Rükſicht auf dieſen oder jenen, nicht von Natur, nur zu dieſer oder jener Zeit, nicht immer, gut oder böſe iſt.

§. 115.

Im erſten Falle, wenn alles, was irgend ein Menſch begehrt, von Natur gut ſeyn ſoll, und alles, was einer flieht, von Natur bös, ſo wäre Leben ſo viel als Nicht-Leben; ſo wären wir genöthiget, daſſelbige Ding zugleich zu begehren und zu fliehen — zu begehren, weil es einige für gut halten — zu fliehen, weil es andere für verabſcheuungswürdig halten.

§. 116.

Wenn man aber ſagt, nicht Alles, was begehrt und verabſcheut wird, iſt gut und bös, ſondern nur Einiges davon, ſo wird zwar dadurch das Leben nicht aufgehoben, aber beunruhigt. Indem man beſtändig dem vermeinten Guten nachjagt, und das vermeinte Böſe flieht, wird man nie von Unruhe frei werden. Haſt du das Gut noch nicht erhaſcht, ſo beunruhigt dich das Verlangen nach demſelben; haſt du es erhaſcht, ſo wird dir die Freude darüber und die Erhaltung deſſelben keine Ruhe laſſen.

§. 117.

Eben so ist es mit dem Uebel. Wer fern von demselben ist, ist deswegen nicht sorglos, indem ihn die Sorge, sich davor zu hüten und zu schüzen, genug peinigt. Wer aber selbst in das Elend versunken ist, hat auch nicht einmal alsdann sich einer Erleichterung seiner Qualen zu erfreuen, wenn er darauf sinnt, dem Untergang zu entrinnen.

§. 118.

Wer aber glaubt, es seie von Natur nichts zu wünschen und zu fliehen, es seie an sich nichts dem andern vorzuziehen, alles seie relativ und je nach der Verschiedenheit der Zeiten und Umstände bald wünschens- bald verabscheuungswürdig — nur der wird glüklich und sorgenlos leben. Er wird sich weder über das Gute, als Gutes, erheben, noch durch das Uebel, als Uebel, gedrükt werden. Was das Schikſal geschehen heißt, wird er mit Grosmuth aufnehmen. Er ist frei von dem beunruhigenden Wahne, nach welchem etwas für gut oder übel gehalten wird — —

§. 119.

Was ein Uebel hervorbringt, ist eben so sehr als das Uebel selbst zu fliehen. Wenn der Schmerz ein Uebel ist, so wird die Ursache des Schmerzens eben so sehr, als er selbst, zu fliehen seyn. Wenn der Tod ein Uebel ist, so wird auch das Tödtende unter die Uebel gehören — —

§. 120.

§. 120.

Nun aber werden diejenige Dinge, die von einigen für Gut von Natur gehalten werden, oft Urſachen des Schmerzens, wie wir zeigen werden. Alſo ſind dieſe Güter wirklich Uebel und Quellen der Unglükſeeligkeit. Aus dieſen Gütern entſpringt alles Böſe: Geld- und Ehrgeiz, Eiferſucht und Wolluſt, und alle ihnen verwandte Laſter.

§. 121.

Jeder Menſch ſtrebt dem, was er für gut hält, unabläſſig und mit vollſter Ueberzeugung nach, und ſo verſinkt er unvermerkt in das nahe Laſter. Dieß wird durch Beiſpiele deutlich werden.

§. 122.

Wer ſich einbildet, daß der Reichthum ein Gut ſei, der wird alle ſeine Kräfte anſtrengen, um Reichthum zu erwerben. — Dieß heißt aber geizig ſeyn. Wer alſo den Reichthum für das höchſte Gut hält, der wird im Beſtreben nach demſelben in den Geiz verfallen.

§. 123. 124.

Eben ſo iſt es mit dem Ehrgeize und mit der Wolluſt. Wenn alſo das, was Uebel hervorbringt, ein Uebel iſt, und das, was die Philoſophen für Güter gehalten haben, alle Uebel hervorbringt, ſo muß man ſagen, daß das, was Einige für Güter gehalten haben, im Grunde zu den Uebeln gehört.

§. 125.

Die Gegner können auch nicht ſagen, daß denjenigen, welche nach dieſen Gütern ſtreben und ſie begehren, ein Uebel nothwendig anhänge, z. E. dem, welcher nach Reichthum ſtrebt, der Geiz, dem, welcher nach Ehre ſtrebt, der Ehrgeiz u. ſ. w. Wenn ſie das Gut erreicht haben, ſo werden ſie frei von Sorgen und Unruhe.

§. 126.

Wer Reichthum errungen hat, ſucht ihn nicht mehr mit Heftigkeit; wer die Wolluſt genießt, unterläßt ſein Beſtreben nach derſelbigen. Gleichwie die Thiere, welche von einem Gebirge herniederſteigen, um aus einer Quelle im Thale zu trinken, im ſchmerzhaften Gefühle des Durſts nach dem Vergnügen, ihn zu löſchen, ſtreben, ſobald aber dieß geſchehen iſt, von ihren Mühſeeligkeiten ausruhen — eben ſo wird der Menſch, ſo lang er das Gut ſucht, nothwendig unruhig ſeyn, ſobald er es aber erlangt hat, wird er von der Unruhe frei werden.

§. 127.

Jedoch kann ſich die Sache auch ſo verhalten. Wenn der Menſch das erlangt hat, was er für gut hält, ſo bekümmert und betrübt er ſich nur deſto mehr, daß er es nicht allein beſizt. Er hält ein Gut nur dann für koſtbar und wünſchenswürdig, wenn er es allein beſizt. Daher Neid und Eiferſucht und Nebenbuhlerei. Sowohl das Beſtreben nach

Gütern

Gütern alſo, als auch der Beſiz derſelben iſt nicht ohne Kummer und Elend.

§. 128.

Mit den Uebeln iſt es wieder eben ſo. Wenn ſich einer einbildet, daß gewiſſe Dinge von Natur Uebel ſeien, z. E. Schande, Armuth, Verwaiſung, Schmerz, Krankheit, Thorheit, ſo ſind es nicht dieſe Uebel allein, welche ihn quälen, ſondern noch viele andere, welche ihn um derſelben willen quälen.

§. 129.

Wenn ein Uebel ihn drükt, ſo beunruhigt ihn zugleich auch die Meinung, welche er von demſelben hat. Das unangenehme Gefühl und die Meinung ſind zwei Uebel. Wenn aber das Uebel auch nicht bei ihm vorhanden iſt, ſo iſt er doch nicht ruhig, ſondern er mag ſich nun vor dem Zukünftigen ſchüzen, oder es fürchten, ſo folgt ihm immer die Sorge nach.

§. 130.

Wenn der Menſch aber nichts für gut oder bös von Natur hält, ſo wird auf einmal ſich ſeine Unruhe in einen friedlichen, kummerloſen Lebenszuſtand auflöſen —

§§. 131. 132.

Wir haben nun weiter zu zeigen, daß der dogmatiſche Philoſoph auch kein Mittel gegen die Gemüthsunruhe angeben kann. Wenn etwas von Natur gut oder böſe iſt, ſo muß man demjenigen,

der ſich durch irgend etwas Gutes oder Böſes beunruhigen läßt, entweder beides geradezu verbieten und ihm ſagen, daß weder das Gute zu ſuchen, noch das Böſe zu fliehen ſei — oder muß man ihm zeigen, daß das, was er ſucht, einen ſehr geringen Werth hat und ſo viel Mühe nicht verdient, daß es wichtigere Dinge gibt, welche ſeiner Bemühung würdiger ſind, wie z. E. der Reichthum einen geringeren, die Tugend einen gröſeren Werth hat, daß das, wonach er ſtrebt, bei wenigen Vortheilen viele Beſchwerlichkeiten, das andere aber bei vielen Vortheilen wenige Beſchwerlichkeiten hat.

§. 133.

Aber zu ſagen, daß man weder das Gute ſuchen, noch das Uebel fliehen müſſe, iſt wider die Grundſäze der Dogmatiker, welche beſtändig von der Wahl des Einen und der Verabſcheuung des Andern ſchwazen.

§. 134.

Zu ſagen, daß man gewiſſe Dinge wegen ihres geringen Werths nicht ſuchen, andern aber wegen ihrer Vortreflichkeit mit Eifer nachſtreben müſſe — dieß heißt, die Unruhe nicht heilen, ſondern ſie nur auf einen andern Gegenſtand richten. So wie der Menſch bei der Verfolgung des Einen ſich beunruhigte, ſo wird er ſich auch bei der Verfolgung des andern beunruhigen.

§. 135.

§. 135. 136.

Die Ermahnungen des dogmatiſchen Philoſophen geben alſo nur eine Krankheit ſtatt der andern. Strebt einer nach Reichthum oder Ehre oder Geſundheit, als nach Gütern, ſo ermahnt ihn der Philoſoph, vielmehr nach der Tugend zu ſtreben — er befreit ihn alſo nicht von der unruhigen Beſtrebung, ſondern verändert nur das Object derſelben. Gleichwie alſo der Arzt, der die Pleuritis hebt, aber ſtatt derſelben eine Peripneumonie gibt, oder der die Hirnwuth hebt, aber ſtatt derſelben die Schlafſucht hervorbringt, die Gefahr ſelbſt nicht hebt, ſondern nur verändert: eben ſo hilft mir auch der Philoſoph nicht, der mir ſtatt meiner Sorge nur eine andere ſchenkt.

§. 137. 138.

Man kann auch nicht ſagen, daß die Sorge, von der mich der Philoſoph befreit, heftiger, die, welche er gibt, gemäſigter iſt: denn ich habe eben die Meinung von demjenigen Gute, nach welchem ich zuerſt ſtrebte, die ich von demjenigen habe, nach welchem ich izt ſtrebe. So wie ich das erſte für ein Gut hielt, ſo halte ich izt das zweite für ein Gut. So wie ich beim erſten beunruhigt wurde, ſo werde ich es auch beim zweiten — ja ich werde es vielleicht bei dem lezten noch mehr, weil ich es für ein gröſeres Gut halte.

§. 139.

§. 139.

Wenn aber der Philoſoph mir ſtatt eines Guts mit vielen Beſchwerlichkeiten ein anderes mit wenig Beſchwerlichkeiten anbietet, ſo hebt er gleichfalls meine Unruhe nicht. Es war nicht davon die Rede, was mehr oder minder beſchwerlich ſei, ſondern wie man von aller Beſchwerlichkeit frei werden könne?

V. Ob derjenige, welcher ſein Urtheil über die Natur der Güter und Uebel zurükhält, vollkommen glüklich ſei?

§. 141.

Glüklich iſt der, welcher ſein Leben ohne Beunruhigung hinbringt — wie Timon ſagte, in Ruhe und ſanfter Heiterkeit — Unter den ſogenannten Gütern und Uebeln ſind einige Güter oder Uebel der Meinung — andere der Nothwendigkeit —

§. 142.

Zu den erſten gehören diejenige, welche die Menſchen nach einem vorhergehenden Urtheile ſuchen oder fliehen. Güter ſind z. E. was das Aeuſſere betrifft, Reichthum, Ehre, edles Geſchlecht, Freundſchaft — was den Körper betrifft, Schönheit, Kräfte, Anſtand — was die Seele betrifft, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Klugheit, Mäſigkeit, Tugend überhaupt. Jedem dieſer Güter iſt ein gewiſſes Uebel entgegengeſezt.

§. 143.

§. 143.

Zu den andern gehören alle diejenige, welche ein Eindruk auf das vernunftloſe Empfindungsvermögen nothwendig hervorbringt und welche wir nicht ändern können.

§. 144 — 147.

Daß nun, was die Güter und Uebel der Meinung betrifft, der Skeptiker allein ruhig leben könne, iſt ſchon in den Pyrrhoniſchen Hypotypoſen (I, 25) bemerkt worden, und erhellt auch aus dem in dieſer Schrift gegen die Sittenlehrer ausgeführten Saze, daß der nicht glüklich ſeyn könne, welcher glaubt, daß irgend etwas von Natur ein Gut oder ein Uebel ſei.

§. 148. 149.

Was aber die nothwendige Sinneneindrüke, den phyſiſchen Schmerz und das ſinnliche Vergnügen betrifft, ſo gibt der Skeptiker nach. Es iſt ihm unmöglich, durch ſkeptiſche Gründe von demjenigen befreit zu werden, was nicht aus einer verkehrten Vernunft und einer ſchlimmen Meinung, ſondern aus einem unwillkührlichen Eindruke entſpringt. Wer Hunger oder Durſt empfindet, der wird ſich umſonſt durch die Skepſis zu überredzn ſuchen, daß er ſie nicht empfindet; und wer das Vergnügen empfindet, das mit der Stillung des Hungers oder Durſtes verbunden iſt, der wird ſich durch ſkeptiſche Gründe nicht überzeugen, daß er es nicht empfinde.

§. 150.

§. 150.

Was hilft alſo, werden die Dogmatiker ſagen, dem Skeptiker die Zurükhaltung des Beifalls zur Glükſeeligkeit, wenn ſich doch die Beunruhigung nicht ganz verhindern läßt? Sie hilft uns ſehr viel: denn der Skeptiker trägt den Schmerz weit leichter, als der Dogmatiker.

§. 151.

Einmal iſt es doch nicht einerlei mit der groſen Menge einerlei Schmerz in der Verfolgung unzähliger Güter und der Vermeidung unzähliger Uebel zu tragen und ſo wie von Furien hin und her getrieben zu werden — dieß, ſage ich, iſt nicht einerlei mit dem Zuſtande des Skeptikers, der nur Eine Gattung von Uebeln duldet und ſich vor ihnen zu verwahren ſucht.

§. 152. 153.

Und dann verurſacht dem Skeptiker auch das, was er als ein Uebel flieht, keinen groſen Kummer. Entweder iſt es ein kleiner Schmerz, den er täglich erfährt, z. E. Hunger und Durſt, Wärme und Kälte; oder ein ſehr lebhafter und heftiger, für welchen die Aerzte oft lindernde Mittel geben können; oder ein mäſiger und anhaltender, wie bei einigen Krankheiten —

§. 154. 155.

Was den täglichen Schmerz betrifft, ſo beunruhigt er nur wenig, und es gibt Mittel gegen denſelben,

ſelben, die ſich ieder leicht verſchaffen kann, nämlich Speiſe, Trank, Bedekung. Der lebhafte und heftige Schmerz aber, wenn er auch ſeinen höchſten Grad erreicht hat, ſo geht er, wie ein Bliz, vorüber und zerſtört entweder uns oder ſich ſelbſt. Der mittelmäßige und anhaltende aber dauert weder das ganze Leben hindurch, noch iſt er auch ſeiner Natur nach ganz anhaltend, ſondern mit vielen ruhigen Zwiſchenräumen verbunden. Wäre er ganz anhaltend, ſo würde er ſich nicht der Zeit nach ausdehnen. Er iſt alſo gemäſigt. Folglich iſt die Unruhe des Skeptikers eben nicht ſo fürchterlich.

§. 156.

Wenn ſie aber auch noch ſo groß wäre, ſo iſt es die Schuld des Skeptikers nicht, der wider ſeinen Willen und nothwendig leidet, ſondern die Schuld der Natur, welche ſich um Geſetze nicht bekümmert[341]), und derjenigen, welche ſich durch Meinung und Urtheile Uebel zuziehen. —

§. 158. 159.

Wer nicht beſtimmt, ob der Schmerz ein Uebel ſei oder nicht, der leidet nur, wenn er leiden muß. Wer aber noch auſſerdem ſich einbildet, daß der Schmerz das einige Widernatürliche, das einige Uebel iſt, der verdoppelt auf dieſe Art ſeinen Schmerz. Sehen wir nicht oft

341) ἡ φύσιν οὐδὲν μέλει ſagt Sextus. Fabriz erklärt dieß ſo: Natura non curat, quid homines ſtatuant vel opinentur.

oft bei chirurgiſchen Operationen, daß der, welcher operirt wird, den Schmerz männlich erträgt, daß er, wie Homer ſagt, weder erbleicht noch Thränen von der Wange wiſcht, weil er blos den Schmerz des Schneidens empfindet — daß hingegen ein Zuſchauer, ſobald er nur ein bischen Blut fließen ſieht, erblaßt, zittert, ſchwizt, wankt, und endlich ſprachlos niederfällt — nicht wegen des Schmerzens, denn es iſt keiner vorhanden, ſondern wegen der Meinung, die er hat, daß der Schmerz ein Uebel ſei.

§. 160. 161.

Die Meinung, daß etwas ein Uebel ſei, verurſacht alſo oft noch weit mehr unangenehme Empfindungen, als der Schmerz ſelbſt. Der Skeptiker genießt alſo die gröſte Glükſeeligkeit deren der Menſch fähig iſt. Zwar wird er bei unwillkührlichen und vernunftloſen Empfindungen beunruhigt, denn er iſt, wie Homer ſagt, nicht ein Sohn der beiahrten Eiche oder des Felſen, ſondern ein Menſchenſohn. Aber er wird mäſig afficirt.

§§. 162 — 164.

Wir müſſen alſo auch diejenige verachten, welche glauben, der Skeptiker ſei ganz träge und unthätig, oder wenn er handle, ſo ſtehe er mit ſich ſelbſt im Widerſpruche. Der Skeptiker, behaupten ſie, müſſe deswegen ganz unthätig ſeyn, weil das ganze Leben im Wählen und Fliehen beſtehe und derjenige, der nichts wähle und fliehe, im Grunde das Handeln aufhebe und ſich, wie eine Pflanze, verhal-

ten

ten müſſe. Daß der Skeptiker mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen müſſe, ſuchen ſie durch folgendes Beiſpiel zu zeigen. Wenn er in die Gewalt eines Tirannen kommt und zu einer Schandthat gezwungen werden ſoll, ſo wird er entweder nicht gehorchen, ſondern lieber den Tod wählen, oder aus Furcht vor der Qual gehorchen. Er wird alſo in iedem Falle etwas fliehen und etwas wählen. Dieß ſezt aber voraus, daß er mit Ueberzeugung vorher angenommen hat, daß es etwas Wünſchenswürdiges und Verabſcheuenswürdiges gebe.

§§. 165. 166.

Diejenigen, welche ſo urtheilen, wiſſen nicht, daß der Skeptiker nicht den philoſophiſchen Räſonnement gemäß lebt; denn dieſem zu folge müſte er ſich alles Handelns enthalten: ſondern nach einer Beobachtung, welche nichts mit der Philoſophie zu thun hat, kann er allerdings etwas wählen oder fliehen. Wenn er aber von einem Tirannen gezwungen werden ſollte, etwas Verbotenes zu thun, ſo wird er nach Maasgabe der Geſeze und Sitten ſeines Vaterlandes etwas wählen oder fliehen, und das Harte weit leichter ertragen, als der Dogmatiker. —

VI.) Ob es eine Kunſt zu leben gebe?

§§. 168 — 170.

Die Dogmatiker geben vor, eine Kunſt des Lebens lehren zu können. Daher ſagte Epikur, die

Philoſophie ſei ein kräftiges Mittel, durch Gründe und Räſonnements das Leben glüklich zu machen. Die Stoiker behaupten, die Klugheit, als Kenntniß des Guten, Böſen und Gleichgültigen, ſeie die wahre Kunſt des Lebens: wer ſie beſize, ſei allein ſchön, reich, weiſe: denn, wer das beſize, was von groſem Werthe ſei, ſei reich; die Tugend aber ſei von groſem Werthe, und da der Weiſe ſie allein beſize, ſo ſei er allein reich; endlich wer liebenswürdig ſei, ſei ſchön, allein der Weiſe aber ſei liebenswürdig, folglich ſei er allein ſchön.

§§. 171 — 173.

Dergleichen Vorſpigelungen können zwar die Jugend anziehen, aber ſie ſind nichts weniger als gegründet. — — Die vermeinte Kunſt zu leben, welche allein glüklich machen ſoll, iſt nicht Eine, ſondern beſteht in vielen und abweichenden. Eine andere iſt ſie dem Epikur zu folge, eine andere nach den Stoikern, eine andere nach der Meinung der Peripatetiker. Entweder muß man alſo allen zugleich folgen, oder nur Einer, oder keiner.

§§. 174. 175.

Allen zugleich können wir nicht folgen, weil ſie einander widerſprechen. Was wir nach der einen fliehen ſollen, ſollen wir nach der andern wählen. — Wenn wir aber nur Einer folgen ſollen, welcher? Warum ſollen wir der Einen mehr folgen, als der andern? Es bleibt alſo nichts übrig, als derjenigen zu folgen, welche für die vorzüglichere gehalten worden iſt.

§§. 176

§§. 176. 177.

Wenn wir der vorzüglicheren folgen sollten, so müssen wir entweder derjenigen folgen, welche durch sich selbst, oder derienigen, welche durch eine andere für die vorzüglichere erklärt worden ist. Ist es diejenige Kunst zu leben, welche sich selbst für die vorzüglichere erklärt hat, so ist ihr nicht zu trauen: wir müsten ihr denn allen Glauben beimessen: denn jede erklärt sich für die vorzüglichere. Soll aber eine Kunst von der andern für die vorzüglichere erklärt werden, so verdient sie abermals keinen Glauben. Denn gleichwie sie selbst, als eine von der andern verschiedene Kunst, wieder durch eine andere beurtheilt werden muß, so bedarf auch diese andere wieder einer Beurtheilung und so ins Unendliche. Wenn man also weder jeder vorgeschlagenen Kunst zu leben, noch Einer folgen kann, so bleibt nichts übrig, als keiner zu folgen.

§§. 178. 179.

Wenn aber jemand sich nach Einer derselben richten wollte, so müste er unglüklich seyn. Jeder Mensch hat eine beunruhigende Neigung, sei es Neigung zum Gelde, oder zur Wollust, oder zum Ruhme. Keine dogmatische Schule wird ihn davon heilen können. Wer Geld und Ehre liebt, dessen Leidenschaft wird die Peripatetische Philosophie nur noch mehr entzünden, weil sie Reichthum und Ehre für Güter erklärt. Wer die Wollust liebt, den wird Epikurs Lehre noch wollüstiger machen. Der

Ehrgeizige wird durch die Lehren der Stoiker, welche die Tugend und was aus Tugend geſchieht, für das höchſte Gut erklären, noch tiefer in dieſe Leidenſchaft verſinken.

§. 180.

Die ganze dogmatiſche Wiſſenſchaft des Lebens iſt alſo mehr ein Beförderungsmittel des menſchlichen Elends, als ein Heilmittel deſſelben. Wenn wir auch zugeben, daß es Eine beſtimmte und nicht widerſprochene Kunſt des Lebens gebe, z. E. die Stoiſche, ſo können wir ſie doch nicht annehmen, weil ſie viele und mannichfaltige Uebel mit ſich führt.

§. 181.

Wenn die Kunſt zu leben, als Klugheit, eine Tugend iſt, wenn der Weiſe allein tugendhaft iſt, die Stoiker aber keine Weiſe ſind[342]), ſo werden ſie weder Klugheit, noch eine Kunſt zu leben beſizen. Wenn ſie dieſelbe nicht beſizen, ſo werden ſie ſie auch nicht lehren können. Und wenn nach ihrer eigenen Behauptung keine Kunſt beſtehen kann, ſo wird auch die Kunſt zu leben nicht beſtehen können.

§§. 182.

342) Dieß iſt nicht Spott, ſondern die Stoiker geſtanden ſelbſt, daß es vielleicht in vielen Jahrhunderten kaum Einen Weiſen, ja vielleicht überall gar keinen gebe. Dieß drükte das Ideal der moraliſchen Vollkommenheit aus, nach dem wir alle ſterben ſollen, wenn wirs auch nie erreichen. —

§§. 182. 183.

Keine Kunſt kann beſtehen. Eine Kunſt iſt ein Syſtem von Begriffen (καταλήψις). Ein Begriff im ſtoiſchen Sinne iſt der Beifall, der einer begreiflichen Vorſtellung geſchenkt wird [343]). Es gibt aber keine begreifliche Vorſtellung: denn es fehlt uns an einem Vermögen, ſie durch ein ſicheres Kennzeichen zu unterſcheiden [344]). Alſo gibt es auch keinen Begriff, folglich kein Syſtem von Begriffen, oder keine Kunſt.

§§. 184 — 187.

Wenn die Wiſſenſchaft des Lebens oder die Klugheit das Gute, das Böſe und das Gleichgültige zu ihrem Gegenſtande hat, ſo iſt ſie entweder von den Gütern, die zu ihrem Innhalte gehören, verſchieden oder ſie iſt ſelbſt ein Gut. Im erſten Falle gibt es keine ſolche Wiſſenſchaft, indem es, wie ſchon gezeigt iſt, keine Güter und Uebel gibt. Im zweiten Falle iſt ſie eine Wiſſenſchaft von ſich ſelbſt, welches abermals ungereimt iſt: denn das, wovon ſie eine Wiſſenſchaft iſt, wird vor der Wiſſenſchaft gedacht. Die Heilkunſt iſt die Wiſſenſchaft der für die Geſundheit heilſamen, ſchädlichen und gleichgültigen Dinge: aber das Heilſame und nicht Heilſame geht vor dieſer Kunſt voran. — Die

343) καταληπτικης φαντασιας συγκαταθεσις. —

344) Man ſehe adv. Log. I, 388. ſqq. und was wir in der Geſchichte der Akademiker über dieſen Punkt bemerkt haben.

Stoiker selbst sagen, die Dialektik sei die Wissenschaft des Wahren, des Falschen und dessen, was weder wahr noch falsch sei. Das Wahre, das Falsche und das weder wahr noch falsch ist, muß also vor der Dialektik existirt haben. Wenn also die Klugheit die Wissenschaft ihrer selbst ist, so muß sie vor sich selbst existirt haben. Diß ist aber widersprechend. Folglich gibt es keine Klugheit oder keine Kunst des Lebens.

§§. 188 — 196.

Jede Kunst und jede Wissenschaft hat gewisse bestimmte technische und scientifische Grundsäze und Regeln. Die Kunst und Wissenschaft zu leben hat aber keine, wie aus den eigenen Aussprüchen der Stoiker erhellt.

Hier führt Sextus einige ganz unmoralische und zum Theil schmuzige Behauptungen aus Zenos Diatriben und aus Chrysipps Büchern von der Natur, von der Gerechtigkeit und von der Pflicht an. Diese Aussprüche frappiren, aber es läßt sich bei der Verachtung des Körpers unter den Stoikern eben sowohl begreifen, wie sie auf solche Behauptungen kamen, als bei gewissen christlichen Mystikern, die es gewiß redlich gemeint haben. Nachdem Sextus diese Aussprüche angeführt hat, schließt er so: Entweder beobachtet man sie wirklich im Leben oder nicht

nicht. Beobachten kann man ſie nicht: denn ſie ſind den Geſezen zuwider (z. E. der Beiſchlaf mit der Mutter, das Eſſen des menſchlichen Fleiſches). Wenn man ſie aber nicht beobachtet, ſo ſind ſie überflüſſig, ſo iſt auch die Kunſt zu leben gerade ſo überflüſſig, als die Kunſt zu mahlen für den Blinden und die Muſik für den Tauben.

§. 197.

Auch hat iede Kunſt, ſie mag nun theoretiſch ſeyn, wie die Geometrie und Aſtrologie, oder practiſch, wie die Kunſt mit Waffen zu ſtreiten, oder ein Werk auſſer ſich zu Stande bringen, wie die Mahlerei und Bildhauerkunſt, etwas Eigenes und Charakteriſtiſches, wodurch ſie ſich von andern unterſcheidet. Dieß hat aber die Kunſt des Lebens nicht, es gibt alſo keine Kunſt des Lebens.

§. 198.

Was dem Muſiker und dem, welcher in der Muſik unerfahren iſt, gemeinſchaftlich iſt, das gehört nicht zur Muſik. Was dem Grammatiker und dem, welcher in der Grammatik unerfahren iſt, gemeinſchaftlich iſt, gehört nicht zur Grammatik. Was überhaupt dem Kunſterfahrnen und dem, welcher nicht in der Kunſt erfahren iſt, gemeinſchaftlich iſt, gehört nicht zur Kunſt. Was alſo dem Klugen und Unklugen gemeinſchaftlich iſt, das gehört nicht zur Klugheit, das iſt nichts der Klugheit Eigenes.

§. 199.

Nun gibt es aber viele gemeinſchaftliche Handlungen des Klugen und Unklugen. Wenn wir es als eine charakteriſtiſche Handlung des Klugen anſehen, daß er ſeine Eltern ehrt, oder daß er ein ihm anvertrautes Depoſitum zurükgibt, ſo gibt es ia auch Unkluge, welche daſſelbige thun. Folglich iſt kein charakteriſtiſcher Unterſchied zwiſchen dem Klugen und Unklugen, und die Klugheit iſt keine Kunſt des Lebens.

§§. 200. 201.

Dagegen wendet die entgegengeſezte Parthie ein, der Unterſchied des Klugen und Unklugen beſtehe nicht ſo wohl in den Handlungen, als in der Gemüthsſtimmung und Geſinnung. Seine Eltern zu ehren und für ſie Sorge zu tragen beweiſe noch nicht die Rechtſchaffenheit eines Mannes — aber es aus Klugheit, nach einer gewiſſen praktiſchen Methode zu thun, dieß komme einem rechtſchaffenen Manne zu. Der Arzt und der Unwiſſende können einen Kranken heilen, aber es nach der Kunſt zu thun, dieß komme allein dem Arzte zu. Nur der Rechtſchaffene, nur der Weiſe habe eine gewiſſe Kunſt des Lebens, welche darinnen beſtehe, Alles mit der beſten, geordnetſten Geſinnung zu thun.

§. 202.

Diejenige, welche dieſen Einwurf machen, ſcheinen uns abſichtlich nicht hören zu wollen. Sie ſprechen von etwas Anderem, als wovon die Rede iſt.

iſt. Wir ſprechen von Handlungen, ſie von der innern Gemüthsſtimmung. Sie können nicht leugnen, daß die Handlungen des Klugen und des Unklugen ſich gleich ſind, ſie unterſcheiden aber die Gemüthslage des einen von der des andern. Allein wie können ſie dieſen Unterſchied beweiſen? Wie können ſie zeigen, daß das einemal eine Handlung aus einem klugen, das anderemal aus einem thörichten Gemüthe kommt? Die gemeinſchaftliche Handlungen des Thoren, inſofern ſie gemeinſchaftlich ſind, zeigen dieß nicht an.

§. 206.

Andere ſuchen den Unterſchied in der ſich ſtets gleichen, geordneten Handlungsart des Weiſen. Gleichwie der mechaniſche Künſtler alles in einer gewiſſen Ordnung und Gleichförmigkeit thut, ſo iſt auch der Weiſe ſich in rechtſchaffenen Handlungen beſtändig gleich. Auch der, welcher nicht Künſtler iſt, kann ein Kunſtwerk verfertigen aber nicht immer, nicht gleichförmig, nicht mit einer künſtlichen Fertigkeit. Eben ſo wird der Unweiſe ſich ungleich in ſeinen Handlungen ſeyn.

§. 208.

Diejenige, welche ſo urtheilen, ſcheinen der Natur zu widerſprechen. Es iſt mehr Wunſch, als Wirklichkeit, daß es eine eigentliche, beſtimmte, künſtliche Ordnung des Lebens gebe. Jeder Menſch richtet ſich nach den Verſchiedenheiten der Umſtände, am meiſten der Kluge, der die Unbeſtändigkeit des

Glüks

Glüks und die Flüchtigkeit aller Dinge in Erwägung zieht.

§. 210.

Wenn die Klugheit eine Kunst des Lebens wäre, so würde sie niemand mehr nüzen, als dem Weisen, der sie besizt, indem sie ihn Mäsigung im Bestreben nach dem Guten und im Vermeiden des Uebels lehrt. Die Klugheit nüzt aber dem Weisen nicht, wie wir zeigen werden. Es gibt also keine Kunst des Lebens.

§. 211 — 215.

Der Weise heißt entweder deswegen enthaltsam, weil er nichts Böses begehrt und nichts flieht, oder deswegen, weil er zwar böse Neigungen hat, sie aber durch die Vernunft beherrscht. Im ersten Sinne kann er nicht enthaltsam heißen: denn er kann sich dessen nicht enthalten, was er nicht hat. So ist der Verschnittene nicht enthaltsam im Liebesgenusse, der, welcher einen schlimmen Magen hat, nicht enthaltsam im Genusse der Speisen: denn beide empfinden keine Neigung zu diesen Dingen. Wenn der Weise aber deswegen enthaltsam heissen soll, weil er zwar böse Neigungen hat, sie aber durch die Vernunft überwindet, so muß man zugeben, daß ihn seine Klugheit nicht vor dem Uebel, vor den beunruhigenden Leidenschaften bewahrt, ja daß er noch unglüklicher ist, als der Thor: denn, indem er seine Neigung zum Bösen zurükhält, so wird er eben dadurch noch mehr beunruhigt, als der Thor, welcher diese Neigung befriedigt.

VII. Ob die Kunſt des Lebens gelehrt werden könne?

§. 216.

Wenn es keine Kunſt des Lebens gibt, ſo kann auch keine gelehrt werden. Wenn aber der Skeptiker auch zum Ueberfluß die Exiſtenz einer ſolchen Kunſt zugeben wollte, ſo kann er doch zeigen, daß ſie nicht gelehrt werden könne.

§. 218.

Bei dieſer Diſciplin müſte 1. etwas, das gelehrt wird 2. ein Lehrender 3. ein Lernender 4. eine Lehrart ſeyn. §. 219 — 243. ſucht nun Sextus durch allerlei Spizfindigkeiten zu zeigen, daß von all dieſen Stüken keines klar und gewiß ſei, daß es alſo keine Diſciplin gebe.

§§. 243 — 256.

Wenn die Kunſt des Lebens gelehrt werden könnte, ſo müſte ſie entweder der Kluge den Klugen, oder der Unkluge den Unklugen, oder der Unkluge den Klugen, oder der Kluge den Unklugen lehren. Der Kluge kann ſie den Klugen nicht lehren: denn beide ſind vollkommen in der Tugend und keiner derſelben bedarf einer Belehrung. Der Unkluge kann ſie den Unklugen nicht lehren: denn beide haben Belehrung nöthig. Der Unkluge kann ſie den Klugen nicht lehren: denn der Blinde zeigt dem Sehenden die Farbe nicht. Es bleibt alſo nichts übrig,

als

als daß ſie der Kluge den Unklugen lehrt, welches aber gleichfalls zweifelhaft iſt. Denn wenn die Klugheit die Kenntniß der Güter, der Uebel und der Mitteldinge iſt und der Unkluge von all dieſen Dingen nichts kennt, ſo wird er bei der Belehrung des Klugen nichts als Worte hören, die Sachen aber nicht verſtehen, u. ſ. w.

Ich habe den Sextus mit der Ausführlichkeit behandelt, welche er in der Geſchichte des Scepticismus verdient. Lange iſt dieſer Schriftſteller nur von wenigen geleſen und benuzt worden. Viele verabſcheuten ihn als einen frevelnden Schriftſteller. Viele ſcheuten das Studium deſſelben aus Trägheit oder Unwiſſenheit. Er war ein beinahe allgemein vernachläſſigter Schriftſteller, biß ihn Gaſſendi[345]) und Bayle aus der Vergeſſenheit zogen. Noch izt kennen ihn wenige aus eigener Lectüre, ſo viele auch von ihm und dem Pyrrhonismus reden. Auch deswegen habe ich es, beſonders bei der gegenwärtigen Lage der Philoſophie, für nüzlich gehalten, ihn und ſeine Schriften näher zu characteriſiren, als ich ſonſt

345) Bayle Art. Pyrrhon ſagt: A peine connoiſſoit-on dans nos écoles le nom de Sextus Empiricus; les moiens de l' époque qu' il a propoſér ſi ſubtilement n' y etoient pas moins inconnus, que la terre auſtrale, lorsque Gaſſendi en a donné un abrégé, qui nous a ouvert les yeux.

ſonſt in irgend einem Buche gefunden habe[346]). Dieß wird zugleich dazu dienen können, in dem Verfolge dieſer Geſchichte Manches abzukürzen, indem die meiſten nachfolgende Skeptiker nur die Hauptgründe des Sextus wiederhalt haben.

Lucianus iſt wahrſcheinlich ein Zeitgenoſſe des Sextus geweſen und verdient auch in anderer Rükſicht ihm an die Seite geſezt zu werden. Wie er, erhob er ſich nicht nur über den herrſchenden Aberglauben ſeines Zeitalters, ſondern bekannte ſich auch zu keiner Secte. Daher iſt er auch von verſchiedenen für einen Skeptiker gehalten worden[347]), wozu jedoch in ſeinen Schriften kein Grund vorhanden iſt[348]). Aber deutlich iſt in ihnen der Hang, ſich von allem Sectengeiſte loszureiſſen und nicht ſo viel wiſſen und beſtimmen zu wollen, als die Sectirer gethan

346) Man ſ. z. E. Brucker T. II. p. 631 — 636. Crouſaz Examen du Pirrhoniſme — Formey Triomphe de la verité — Le Clerc Bibliotheque ancienne et moderne T. XIV. XV. P. I. — Encyclopaedie Art. Sceptiques. — Ich bemerke bei dieſer Gelegenheit noch Plouquet examen rationum à Sexto Empirico tam ad propugnandam quam impugnandam Dei exiſtentiam collectarum Tubingae 1768. Ueberſezt ſind einzelne Kapitel aus dem erſten Buche der Hypotypoſen in Loſſius Neueſter philoſophiſcher Literatur 4 St. und in Füllborns Beiträgen zur Geſchichte der Philoſophie 2 St.

347) von Photius Cod. 128. von Voſſius de ſectis V, 2.

348) S. Brucker l. c. p. 619. Wieland in der Abhandlung vor ſeiner meiſterhaften Ueberſezung Lucians B. 1.

gethan hatten. Aber das iſt allerdings auffallend, daß Lucian über alle Secten ſpottet, nur über die Pyrrhoniſche nicht, die ihm doch ſo manche Blößen gab. Konnte ſie ihm unbekannt ſeyn? War ſie vielleicht in ſeinem Zeitalter ſo geſunken, daß er es nicht der Mühe werth hielt und daß es kein Intereſſe haben konnte, ſie zu verſpotten? Galenus, ein Zeitgenoſſe Lucians, ſcheint ſich, wie er, an keine Secte gehalten zu haben. Daß er aber kein Skeptiker geweſen ſei, erhellt aus ſeiner Schrift de optima doctrina contra Favorinum, welche den Skeptikern entgegengeſezt iſt. Celſus, der gleichfalls in dieß Zeitalter gehört, ſcheint wirklich unter die Skeptiker zu gehören[349]), um ſo mehr, da er als Arzt ſich zur methodiſchen Secte neigte, welche mit dem Skepticismus ſo ganz nahe verwandt war.

Im dritten Jahrhundert ſcheint der Skepticismus zwar noch manche thätige und lebhafte Vertheidiger gehabt zu haben, aber der immer mehr ſteigende Hang zu einem ſehr dogmatiſchen philoſophiſchen Synkretismus und der Eifer der chriſtlichen Kirchenſchriftſteller für die Wahrheit und Gewisheit des ſich immer mehr ausbreitenden Evangeliums drohte ihm den nahen Untergang.

Die

349) Quintil. Inſt. Or. X, 1. ſcripſit non parum multa Cornelius Celſus, Scepticos ſecutus non ſine cultu et nitore. Ohne Zweifel hatte er ſich in ſeinem Werke de artibus, von welchem nur das ſechſte Buch de arte medica übrig geblieben iſt, darüber erklärt.

Die Kirchenväter

bekämpften Anfangs alle philoſophiſche Secten, folglich auch die Pyrrhonier. Indem ſie aber in dieſem Kampfe die Kräfte der Vernunft aufs tiefſte heruntersezten, ſo leiſteten ſie unvermerkt dem Pyrrhonismus Dienſte, die er aber damals nicht benuzen konnte, weil die Kirchenväter dadurch, daß ſie dem Glauben das Anſehen ſchenkten, welches ſie der Vernunft raubten, eigentlich wieder den ſtrengſten Dogmatismus aufrichteten und ſich in der Seele neben der ſchwachen Vernunft, eine übernatürliche Kraft dachten, welche die untrügliche, wenn gleich noch ſo dunkle und geheimnißvolle Wahrheit mit einem Grade von Gewisheit einſehen könne, deren der Menſch vor dem Evangelium gar nicht fähig geweſen wäre. So läßt es ſich begreifen, warum die Kirchenväter bald aufs lebhafteſte gegen den Skepticismus declamiren, bald ſelbſt ganz im ſkeptiſchen Tone reden. Wir wollen von beidem Beiſpiele anführen.

Tertullian erklärt ſich ſehr ſtark gegen die neue Akademiker und bemerkt ſehr richtig die gefährliche Folgen, welche der Skepticismus für die chriſtliche Religion haben könne, indem dadurch die Thatſachen, auf welchen ſie beruhe, gleichfalls zweifelhaft werden können[350]). „Es war einmal eine Zeit, ſagt

350) de anima c. 17. Quid agis, Academice procaciſſime? Totum vitae ſtatum evertis, omnem naturae ordinem

ſagt ein Lehrer der griechiſchen Kirche im vierten Jahrhundert, da es noch gut und glüklich um uns ſtand, da dieſer überflüſſige Schmuk und dieſe wortreiche Methode in die Theologie noch keinen Eingang gefunden hatte — da man noch Einfalt und Natur im Vortrage der Frömmigkeit am angemeſſenſten hielt. Nachdem aber die Sextus und Pyrrho und der Geiſt des Widerſpruchs, wie eine gefährliche und bösartige Seuche, in unſre Kirchen eingedrungen iſt, und faules Geſchwäz für ein Zeichen

turbas, ipſius Dei providentiam excaecas, qui cunctis operibus ſuis intelligendis, incolendis, diſpenſandis, fruendisque fallaces et mendaces dominos praeſecerit ſenſus Annon iſtis univerſa conditio ſubminiſtrata? annon per iſtos ſecunda quoque mundo inſtructio acceſſit, tot artes, tot ingenia, tot ſtudia, negotia, officia, commercia, remedia, conſilia, ſolatia, victus, cultus, ornatusque: omnia totum vitae ſaporem condierunt, dum per hos ſenſus ſolus omnium homo animal rationale dignoſcitur intelligentiae et ſcientiae capax et ipſius academiae. — Non licet nobis in dubium ſenſus iſtos revocare, ne et in Chriſto de fide eorum deliberetur: ne forte dicatur, quod falſo Satanam proſpectarit de coelo praecipitatum, aut falſo vocem patris audierit de ipſo teſtificatam, aut deceptus ſit, cum Petri ſocrum tetigit aut alium poſtea unguenti ſenſerit ſpiritum — — alium poſtea vini ſaporem, quod in ſanguinis ſui memoriam conſecravit. Sic enim et Marcion phantasma eum maluit credere, totius corporis in illo dedignatus veritatem. — Fidelis fuit et viſus et auditus in monte; fidelis et guſtus vini illius, licet aquae ante, in nuptiis Galilaeae; fidelis et tactus et inde creduli Thomae. Recita Iohannis teſtimonium: quod vidimus etc. Falſa utique teſtatio, ſi oculorum et aurium et manuum ſenſus natura mentitur.

chen von Gelehrsamkeit gehalten wird — welchen Jeremias könnte unsre Verwirrung und Finsterniß genug beweinen[351])?

Am wichtigsten unter allen Kirchenvätern ist uns hier Augustinus. Ciceros Hortensius erweckte zuerst in ihm, in einem Alter von neunzehn Jahren die Leidenschaft für das Studium der Philosophie. Die fromme Erziehung, welche er genossen hatte, ließ zu lebhafte Eindrüke in seinem Herzen zurük, als daß er sich mit der Philosophie der Griechen und der Römer hätte befriedigen können. Das System der Manichäer schien ihm Philosophie und christliche Lehre zu vereinigen und schmeichelte seiner lebhaften und immer thätigen Einbildungskraft. Er wurde also Manichäer und blieb es neun Jahre. Endlich fand er durch Nachdenken und durch das Studium anderer philosophischen Systeme, daß der Manicheismus eine Menge Schwierigkeiten nicht auflöse und unter andern den Ursprung des Uebels auf keine befriedigende Art erkläre. Gerade um die Zeit, da ihm der Manicheismus kein Genüge mehr that und ihm auch das System der katholischen Kirche misfiel, geriethen ihm akademische Schriften in die Hände. Diese Stimmung war sehr geschikt, ihn selbst zum

351) Orat. 21. in Athanas. Eben dieser Schriftsteller warnt in seinem Gedichte an die Bischöffe V. 303 — 303. vor der Philosophie auf folgende Art:

Μη μοι τα Σεξτυ, μηδε Πυρρωνος πλακα
Χρυσιππος εφευι, μακραν ὁ Σταγειριτης
Μηδε Πλατωνος τειχη την συγλητιαν,

Skeptiker zu machen. Wirklich ward er es auf eine Zeitlang[352]). Ohne irgend ein Syſtem zu haben, ſchränkte

352) In ſeinen intereſſanten Confeſſionen, aus welchen die oben angeführten Züge genommen ſind, drükt er ſich auf folgende Art über ſeinen Uebergang zum Skepticismus und über ſeinen ſkeptiſchen Zuſtand aus: Sed tamen iam deſperans, in ea falſa doctrina me poſſe proficere, eaque ipſa, quibus, ſi nihil melius reperirem, contentus eſſe decreveram, iam remiſſius negligentiusque retinebam Etenim ſuborta eſt etiam mihi cogitatio, prudentiores ceteris fuiſſe illos philoſophos, quos Academicos appellant, quod de omnibus dubitandum eſſe cenſuerant, nec aliquid veri ab homine comprehendi poſſe decreverant V. 10. — Itaque Academicorum more dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans, Manichaeos quidem relinquendos eſſe decrevi, non arbitrans eo ipſo tempore dubitationis meae in illa Secta mihi permanendum eſſe, cui iam nonnullos philoſophos praeponebam; quibus tamen philoſophis, quod ſine nomine ſalutari Chriſti eſſent, curationem languoris animae meae committere omnino recuſabam. Statui ergo tam diu eſſe catechumenus in catholica eccleſia, mihi a parentibus commendata, donec aliquid certi eluceret, quo curſum dirigerem. V, 14. — Spes mea a iuventute mea, ubi mihi eras et quo receſſeras? An vero non tu feceras me et diſcreveras me a quadrupedibus et volatilibus coeli? Sapientiorem me feceras et ambulabam per tenebras et lubricum et quaerebam te foris a me et non inveniebam Deum cordis mei, et veneram in profundum maris et diffidebam et deſperabam de inventione veri. Iam venerat ad me mater, pietate fortis, terra marique me ſequens, et in periculis omnibus de te ſecura. — Et invenit me periclitantem quidem graviter deſperatione indagandae veritatis. VI, 1. Folgende Stelle ſchildert ſeinen ſchwankenden Zuſtand noch treffender: Rationem ipſe mecum habui, magnamque deliberationem, iam in Italia conſtitutus, non utrum manerem in illa Secta, in quam me incidiſſe poenitebat, ſed quonam modo verum inve-

ſchränkte er ſich izt bloß auf die Redekunſt ein, zu welcher der Geiſt der akademiſchen Philoſophie recht gut taugte. Er hörte aber nicht auf, Wahrheit und Gewisheit zu ſuchen. Sein Zuſtand war oft ſehr unruhig und peinlich, im Ganzen aber ſchwankend und veränderlich. Dieſer Zuſtand konnte nicht lange dauern. Die Sehnſucht nach Ruhe, die religiöſe Jugendeindrüke, die Bitten und Thränen einer frommen Mutter, die rührende Religionsvorträge des Ambroſius[353]), die beſſere Einſicht in die

inveniendum eſſet. Saepe mihi videbatur, non poſſe inveniri, magnique fluctus cogitationum mearum in Academicorum ſuffragium ferebantur. Saepe rurſus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam ſagacem, tam perſpicacem, non putabam latere veritatem, niſi quod in ea quaerendi modus lateret, eundemque ipſum modum ab aliqua divina auctoritate eſſe ſumendum. Reſtabat quaerere, quaenam iſta eſſet auctoritas, cum in tantis diſſenſionibus ſe quisque illam traditurum polliceretur. Occurrebat igitur inexplicabilis ſilva, cui demum inſeri multum pigebat: atque inter haec ſine ulla requie cupiditate reperiendi veri animus agitabatur. Diſſuebam me tamen magis magisque ab iſtis, quos deſerere propoſueram. Reſtabat itaque aliud nihil in tantis periculis, quam ut divinam providentiam lacrymoſis et miſerabilibus vocibus, ut opem mihi ferret, deprecarer: atque id ſedule faciebam. De util. cred. c. 8. Dieſe Stellen ſind noch ein Beitrag zu den Bemerkungen über den ſkeptiſchen Zuſtand, welche in dem erſten Theile dieſer Schrift gemacht worden ſind.

353) Ueber die erſte Eindrüke, welche die Vorträge des Ambroſius auf ihn machten, iſt beſonders Eine Stelle charakteriſtiſch Conf. V, 14. n. 24. Bened. Cum non ſatagerem, diſcere quae dicebat, ſed tantum, quemadmodum dicebat;

lehren des Evangeliums brachten nach und nach dieſen talentvollen Zweifler zum Glauben zurük, und kaum hat irgend ein Mann ſo viel und ſo dauernd für den ſupernaturaliſtiſchen Dogmatismus gewirkt, als er. Uebrigens hat er auch als Supernaturaliſt die Philoſophie nicht gänzlich verlaſſen, vielmehr erhielt der Supernaturalismus durch ihn eine ſehr philoſophiſche Conſequenz und er gebrauchte, gleich den andern Kirchenvätern, die Platoniſche Philoſophie in der Theologie.

Dieſer Hang zur platoniſchen Philoſophie verräth ſich beſonders in ſeinen drei Büchern gegen die

cebat, audire (ea mihi quippe iam deſperanti, ad te viam patere homini, manis cura remanſerat) veniebant in animum meum ſimul cum verbis, quae diligebam, res etiam, quas negligebam. Neque enim ea dirimere poteram. Et dum cor aperirem ad excipiendum, quam diſerte diceret, pariter intrabat et quam vere diceret, gradatim quidem. Nam primum etiam ipſa defendi poſſe mihi iam coeperant videri; et fidem catholicam, pro qua nihil poſſe dici adverſus oppugnantes Manichaeos putaveram, iam non impudenter aſſeri exiſtimabam, maxime audito uno atque altero, et ſaepius aenigmate ſoluto de ſcriptis veteribus, ubi, cum ad litteram acciperem, occidebar. Spiritaliter itaque plerisque illorum librorum expoſitis locis, iam reprehendebam deſperationem meam, illam duntaxat, qua credideram legem et prophetas deteſtantibus atque irridentibus reſiſti omnino non poſſe. Nec tamen iam ideo mihi catholicam viam tenendam eſſe ſentiebam, quia et ipſa poterat habere doctos aſſertores ſuos, qui copioſe et non abſurde obiecta refellerent: nec ideo iam damnandum illud, quod tenebam, quia defenſionis partes aequabantur. Ita enim catholica non mihi victa videbantur, ut nondum etiam victrix appareret.

die Akademiker[354]). Bald nach ſeiner Rükkehr vom Zweifel zum Glauben zog er ſich in die ländliche Einſamkeit zurük, um ſich daſelbſt in Ruhe der Berichtigung ſeiner Kenntniſſe und der Ablegung ſeiner alten Irrthümer widmen zu können und ſich zur Taufe vorzubereiten. Das erſte Mittel dazu und die erſte Frucht ſeiner Muſſe war eine Schrift gegen diejenige Philoſophen, welchen er vorher gefolgt war[355]). Auguſtin nimmt darinn fleißig auf Ciceros akademiſche Unterſuchungen Rükſicht und ſcheint dieß Buch auch hie und da in der Form nachgeahmt zu haben. Das Ganze iſt aus Dialogen zuſammengeſezt, welche einige Tage hindurch gehalten werden. In dem erſten Buche ſpricht Licentius für die Akademiker und behauptet, daß das glükliche Leben in der Unterſuchung der Wahrheit beſtehe, Trygetius aber wider dieſelbe und behauptet, es beſtehe in den Begriffen der Wahrheit. Im zweiten Buche werden im erſten Dialogen die Meinungen der Akademiker dargeſtellt, im zweiten wird der Unterſchied der alten und der neuen Akademie angegeben und zugleich die lezte beſtritten, im dritten wird das Wahrſcheinliche der Akademiker erklärt. Im dritten Buche ſpricht Auguſtinus gegen die zwei Grundlehren der Akademiker, daß nichts begriffen werden könne, und daß man zu nichts ſeinen Beifall geben ſoll. Zulezt behauptet er, daß ihm die Akademi-

354) Bened. T. I. p. 183 — 222.

355) de Trinit. XV, 12. Enchir. c. 20.

ker nicht so gedacht zu haben scheinen, wie man gewöhnlich glaube[356]). Diese Schrift ist mit Kunst, Lebhaftigkeit und Witz geschrieben, sie enthält aber nichts gegen die Akademiker, was nicht von vorhergehenden Philosophen schon wäre gesagt worden. Der Hauptgedanke ist, daß die Akademiker zugeben müssen, daß sie etwas Wahres erkennen, indem sie dem Wahrscheinlichen zu folgen vorgeben, daß der Mensch überhaupt es gar nicht von sich erhalten könne, gar nichts anzunehmen, daß die Akademiker dieß selbst in allen ihren Reden und Handlungen voraussezen. Die besondere Meinung des Augustinus von der Denkart der Akademiker besteht in Folgendem. Plato statuirte zwei Welten, eine intelligible und eine sinnliche. Jene hielt er für reell und wahr, diese für wahrscheinlich, und nach dem Bilde der ersten gemacht. Aus jener stammte seiner Behauptung nach die Wissenschaft, aus dieser die Meinung. Diese und andere Lehren wurden von seinen Nachfolgern als Geheimnisse aufbewahret. Sie können auch nicht leicht von jemand anders begriffen werden, als von denjenigen, welche sich nach und nach von allen Flecken gereinigt und über die gewöhnliche Grenzen der menschlichen Natur erhoben haben. Zeno, nachdem er schon andere Philosophen gehört hatte, kam er in Platos Schule, deren Oberhaupt damals Polemo

356) Retract. L. I, 1 — 4. macht Augustin einige Bemerkungen über dieß Werk und einige Verbesserungen in denselben.

lemo war, wurde aber nicht für fähig gehalten, die platoniſche Geheimniſſe zu empfangen, ehe er dasjenige wieder vergeſſen hätte, was er in andern Schulen gelernt hatte. Polemo ſtarb, Arceſilas folgte ihm nach. Zeno erklärte die Seele für ſterblich, hielt alles in der Welt für bloß phyſiſche Wirkung, und Gott ſelbſt für ein Feuer. Da dieß Uebel immer weiter um ſich griff, ſo handelte Arceſilas ſehr klug und edel, daß er die Meinung der Akademie gänzlich verbarg und das Gold, das die Nachkommenſchaft finden ſollte, abſichtlich vergrub. Da die Menge geneigter iſt, ſich dem Irrthum zu ergeben, und alles für bloß ſinnlich zu halten, als die Wahrheit und das Intelligible zu faſſen, ſo ſezte ſich dieſer ſcharfſinnige und menſchenliebende Mann vor, die Ungelehrige lieber vergeſſen zu machen, was ſie wußten, als ſie zu lehren, was ſie doch nicht begriffen hätten. Daher iſt Alles entſtanden, was der neuen Akademie zugeſchrieben wird. Daher der Streit zwiſchen den Stoikern und Akademikern, wodurch zulezt doch die lezte genöthigt wurden, etwas Wahrſcheinliches anzunehmen. Daher ſagt auch Cicero, daß die neue Akademiker die Gewohnheit gehabt haben, ihre wahre Meinung zu verbergen und ſie niemand zu offenbaren, als wer biß ins hohe Alter mit ihnen gelebt habe. Dieſe wahre Meinung war ohne Zweifel die platoniſche Philoſophie, die ſich auch wirklich nach und nach wieder über alle andere philoſophiſche Syſteme erhob. Wir überlaſſen dieſe Vermuthung der Prüfung der Leſer. Eine eſote-

riſche Philoſophie ſcheinen verſchiedene Akademiker wirklich gehabt zu haben, ob es aber die alte platoniſche geweſen ſei, daran läßt ſich mit Grunde zweifeln. Wir haben unſere Meinung über ihre Zwecke und den Geiſt ihrer Methode ſchon an einem andern Orte geſagt.

Als Auguſtinus dieß Werk ſchrieb, war er feſt entſchloſſen, dem Akademismus zu entſagen, dem Evangelium treu zu bleiben, er hatte aber noch kein beſtimmtes philoſophiſches Syſtem, wiewohl er ſich zum platoniſchen neigte [357]).

Wir wollen nun auch Beiſpiele von Kirchenvätern anführen, welche im lebhaften Eifer für das Evangelium die menſchliche Vernunft aufs tiefſte erniedrigten.

357) contra Acad. L. III, 20. Sed ut breviter accipiatis omne propoſitum meum, quoquo modo ſe habeat humana ſapientia, eam me video nondum percepiſſe. Sed cum triceſimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror deſperare debere, eam me quandoque adepturum. Contemtis tamen ceteris omnibus, quae bona mortales putant, huic inveſtigandae inſervire propoſui. A quo me negotio quoniam rationes Academicorum non leviter deterrebant, ſatis, ut arbitror, contra eas iſta diſputatione munitus ſum. Nulli autem dubium eſt, gemino pondere nos impelli ad diſcendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum eſt, nusquam prorſus a Chriſti auctoritate diſcedere: non enim reperio valentiorem. Quod autem ſubtiliſſima ratione perſequendum eſt, ita enim iam ſum affectus, ut, quid ſit verum, non credendo ſolum, ſed etiam intelligendo apprehendere impatienter deſiderem, apud Platonicos me interim, quod ſacris noſtris non repugnet, reperturum eſſe confido.

niedrigen und dadurch zu einem allgemeinen Vernunftſkepticismus getrieben wurden. Arnobius, ein Afrikaner, der gegen das Ende des dritten Jahrhunderts ſchrieb, behauptet in ſeiner Streitſchrift gegen die Heiden, daß Jeſus den menſchlichen Uebermuth gedemüthigt und uns erkennen gelehrt habe, daß unſere Meinungen eitler Wahn ſeien, daß wir nichts begreifen, nichts wiſſen, und nicht ſehen, was vor unſern Augen liege[358]). Er ſchränkt die Schwäche der menſchlichen Vernunft nicht nur auf die Religion ein, ſondern macht auch die ganze Dialektik zweifelhaft und behauptet, ſie ſei kein Mittel, die Wahrheit zu finden[359]). Sein Schüler Lactanz hat in eben dieſem Tone geſprochen. Seine Inſtitutionen ſind voll von Klagen über die Schwäche der menſchlichen Vernunft. Er behauptet, daß es keine Wiſſenſchaft gebe, daß alle dogmatiſche Syſteme Grundlos ſeien, daß Sokrates und die Akademiker Recht gehabt haben, zu behaupten, man könne nichts gewiß wiſſen[360]). Nur die Meinung

358) L. I. c. 27.

359) c. 39. II. c. 9.

360) Haec diſputando et coniecturis velle comprehendere (nämlich phyſiſche Gegenſtände) tale eſt profecto, quale, ſi differere velimus, qualem eſſe arbitramur cuiuspiam remotiſſimae gentis urbem, quam nunquam vidimus, eiusque nihil aliud quam nomen audivimus. Si nobis in ea re ſcientiam vindicemus, quae non poteſt ſciri, nonne inſanire videamur, qui id affirmare audeamus, in quo revinci poſſimus? quanto magis, qui naturalia, quae ſciri ab homine non poſſunt, ſcire ſe putant, furioſi

nung bliebe alſo in der Philoſophie noch übrig. Der entgegengeſezten Meinungen aber ſeien über jeden Gegenſtand unzählige. Vielleicht ſeie keine derſelben die richtige, vielleicht ſeie die Wahrheit unter mehreren derſelben getheilt, und, wenn auch eine derſelben die richtige wäre, ſo könne man doch nicht entſcheiden, welche? Zeno und die Stoiker haben alſo mit Recht die Meinung verworfen, weil ſie ſich für den Weiſen nicht ſchike, ſondern vielmehr für den Thoren. Wenn es alſo keine Wiſſenſchaft gebe und die Meinung nichts tauge ſo ſei alle Philoſophie aufgehoben [361]). Zudem hebe jede philoſophiſche Secte alle andere auf, und ſo wie ſie die andere aufhebe, ſo werde ſie auch von den andern aufgehoben, ſo daß am Ende alle zu Grunde gehen [362]).

Arce-

rioſi dementesque ſunt iudicandi. Recte ergo Socrates et eum ſecuti Academici ſcientiam ſuſtulerunt, quae non diſputantis ſed divinantis eſt.

361) l. c. u. c. 4. Si neque ſciri quidquam poteſt, ut Socrates docuit, nec opinari oportet, ut Zeno, tota philoſophia ſublata eſt.

362) Quid quod, fährt Lactanz unmittelbar nach den vorherangeführten Worten fort, non tantum ab his duobus evertitur, qui philoſophiae principes fuerunt, ſed ab omnibus, ut iam videatur iam pridem ſuis armis eſſe confecta. — Pereunt igitur univerſi hoc modo et tanquam Sparti illi poetarum ſic ſe invicem iugulant, ut nemo ex omnibus reſtet. — Si ergo ſingulae Sectae multarum Sectarum iudicio ſtultitiae convincuntur, omnes igitur vanae et inanes reperiuntur. Ita ſe ipſam philoſophia conſumit et conficit. l. c.

Arceſilas habe dieß eingeſehen und habe ſich daher gegen alle Secten bewaffnet, welches auch etwas leichtes geweſen ſei, da vorher ſchon jede gegen die andere bewaffnet geweſen wäre. Er habe alſo eine neue Philoſophie, nämlich die, nicht zu philoſophiren, geſtiftet [363]). Uebrigens ſei nicht einmal die Philoſophie des Arceſilas feſte, indem es unmöglich ſei, gar nichts zu wiſſen [364]).

Hier fand der Skepticismus des Lactantius ſeine Grenzen. Es gibt, ſagte er [365]), Vieles, welches uns die Natur, die Gewohnheit und das Bedürfniß zu wiſſen zwingt. Man müßte zu Grunde gehen, wenn man nicht wüßte, was im Leben nüzlich oder gefährlich iſt, um jenes zu ſuchen, dieß zu fliehen. Jede Kunſt ſezt ein Wiſſen voraus. Arceſilas mußte nicht alles Wiſſen aufheben, ſondern das, was man wiſſen kann, von dem unterſcheiden, was man nicht wiſſen kann [366]). Aber ſo hat

363) l. c.

364) Si nulla poteſt eſſe in homine interna et propria ſcientia ob fragilitatem conditionis humanae, Arceſilae manus vicit. Sed ne ipſa quidem ſtabit, quia non poteſt omnino nihil ſciri. l. c.

365) l. c. c. 5.

366) Schon ſezt hier Lactanz hinzu: Sed ſi id ſcoiſſet, ipſe ſe in populum redegiſſet. Nam vulgus interdum plus ſapit, quia tantum, quantum opus eſt, ſapit, a quo ſi quaeras, utrum ſciat aliquid, an nihil, dicet ſe ſcire, quae ſciat, fatebitur ſe neſcire, quae neſciat — l. c.

hat er ſich des Namens eines Weiſen ganz unwürdig gemacht[367]).

Lactanz glaubte, daß beide ſowohl die Akademiker als die Dogmatiker auf Extremen geweſen wären. Die Weisheit lag ſeiner Meinung nach zwiſchen beiden mitten inne. Sie beſtand darinn, daß der Menſch nicht Alles zu wiſſen glaube, wie Gott, noch auch gar nichts zu wiſſen, wie das Thier. Die Mittelſtraße, ſagt er, gebührt dem Menſchen, eine Wiſſenſchaft verbunden mit Unwiſſenheit und Mäſſigung. Die Wiſſenſchaft kommt in uns aus der Seele, die himmliſchen Urſprungs iſt, die Unwiſſenheit aus dem Körper, der irrdiſcher Herkunft iſt. Wir ſind mit Gott und den Thieren verwandt. Wir beſtehen aus zwei Elementen, das eine iſt lichtvoll, das andere iſt dunkel. Ein Theil von uns gehört der Wiſſenſchaft, ein anderer der Unwiſſenheit. Nur der Mittelweg iſt gefahrlos, wer ſich auf die rechte oder linke Seite neigt, der fällt. Die Akademiker ſchloſſen aus den dunklen Dingen, es gebe keine Wiſſenſchaft; eine verhältnißmäßig kleine Zahl von unbegreiflichen Dingen bewog ſie, ſich zu einer allgemeinen Unwiſſenheit zu bekennen und ſie glaubten die ganze Wiſſenſchaft aufzuheben, indem ſie doch nur einen Theil derſelben aufgehoben hatten. Die Phyſiker hingegen ſchloſſen aus dem, was deutlich iſt,

367) Quid ergo promovit Arceſilas, niſi quod confectis omnibus philoſophis ſe ipſum quoque eodem mucrone transfixit? l. c.

ist, man könne Alles wissen und vertheidigten die ganze Wissenschaft, indem sie doch nur einen Theil derselben gerettet hatten. Wenn man weder Alles wissen kann, wie die Physiker sagen, noch auch gar nichts, wie die Akademiker sagen, so hat alle Philosophie ein Ende." — Lactanz that sehr weise, daß was man wissen und nicht wissen kann zu unterscheiden — aber er bemerkte nicht, daß seine Gründe, die er vorher gegen die Wissenschaft und gegen die Meinung überhaupt vorgebracht hatte, auch gegen seine Mittelstraße galten, die etwas von der Wissenschaft und der Meinung nahm, ja daß schon andere Philosophen vor ihm eine solche Mittelstraße versucht hatten, endlich daß diese Mittelstraße selbst zur Philosophie gehörte. Wie konnte er also glauben, durch seine Bemerkungen die ganze Philosophie umgeschaffen zu haben?[368])

Diese Entgegensetzung der Vernunft und des Glaubens kommt in der Geschichte des menschlichen Ver-

368) Man vergl. auch noch die Stelle de ira Dei c. 1. wo Lactanz unter andern seine Meinung auf folgende Art weiter erklärt: Nec tamen nos arrogantes sumus, ut comprehensam nostro ingenio veritatem gloriemur, sed doctrinam Dei sequimur, qui scire solus potest et revelare secreta — Lumen autem mentis humanaeDeus est, quem qui cognoverit et in pectus admiserit, illuminato corde mysterium veritatis agnoscet — Si nulla est sapientia humana, ut Socrates docuit, ut Plato tradidit, apparet esse divinam. Deus igitur noscendus est, in quo solo veritas est. — Eben so sprechen auch Gregor von Nazianz Orat. 34. u. a. Kirchenväter.

Verſtandes in der Folge öfters wieder vor, und erzeugte beinahe immer einen mehr oder minder philoſophiſchen Skepticismus. Dieſer Skepticismus nimmt aber meiſt in der Seele des Menſchen folgenden Gang. Der Menſch ſchaut auf die mannichfaltige einander zuwider laufende Urtheile der Weltweiſen hin — er erinnert ſich auch wohl der mannichfaltigen Täuſchungen ſeiner Vernunft — der mannichfaltigen vergeblichen Anſtrengungen derſelben — Uebernatürliche Thatſachen werden ihm dargeſtellt — ſie rühren ſeine Einbildungskraft und, je nachdem ſie beſchaffen ſind, auch ſein moraliſches Gefühl — dieſe Rührung hält er für eine nie gefühlte Ueberzeugung. — Eine höhere Erleuchtung wird ihm verheißen — und nun glaubt er auf einmal eine neue Kraft, die Wahrheit einzuſehen, in ſich zu empfinden und ſtellt ſich ſeine Vernunft als ein ihr untergeordnetes, trügliches Vermögen vor. Er ſezt in Alles, was ſie ihm zu ſagen ſcheint, ein Mistrauen und ſtellt ihr beſtändig die Ausſprüche eines andern übernatürlichen Erkenntnißvermögens entgegen, ja er wird endlich geneigt, Alles deſto eher zu glauben, je mehr es den Ausſprüchen ſeiner Vernunft widerſpricht. Er erkennt die Ausſprüche jenes Vermögens an einem gewiſſen unnennbaren Gefühle und aus ihrer Uebereinſtimmung mit den Thatſachen der von ihm verehrten Offenbarung. Er beſtrebt ſich, die Eingebungen der Vernunft in ſich zu vertilgen und erhöht dadurch in ſich die Kraft des Gefühls und der Einbildungskraft. Sein Vernunftſkepti-

Skepticismus beruht nicht auf einer Unterſuchung der Kräfte der Vernunft, ſondern vielmehr auf einem Hang zum Außerordentlichen und Rührenden. Die Offenbarung ſelbſt erinnert ihn durch ihre dunkle Geheimniſſe beſtändig an die Grenzen ſeiner Vernunft, ohne dadurch ſeinen Glauben zu ſchwächen. Gerade dieſes Dunkle ſezt ſeine Seele deſto mehr in Erſchütterung und oft, wenn er bloß dieſe Erſchütterung und die Verworrenheit ſeiner Ideen empfindet, glaubt er die Offenbarungslehren zu faſſen, wenn er auch nicht den geringſten Begriff davon hat. Von dieſer Art war ohnzweifel der Skepticismus der Kirchenväter ſo wie der meiſten Supernaturaliſten.

Der eigentliche Skepticismus erloſch nach und nach mit dem immer ſteigenden Anſehen der alexandriniſchen Philoſophie und der chriſtlichen Religion. Beide waren ihm ganz entgegen geſezt — die lezte bemächtigte ſich nach und nach aller Wiſſenſchaften und da ſie zum Unglük beinahe ganz und gar Dogmatik wurde, ſo führte ſie allmählig in alle Zweige der Wiſſenſchaft einen ſehr ſteifen und engen Dogmatismus ein. Gregor von Nazianz warnt die Chriſten noch vor Pyrrhoniſchen Lehren. — Auguſtinus ſpricht im Jahre 386. ſchon ſo, wie wenn gar keine Pyrrhonier exiſtirten [369]). Die Werke Sex-

369) Itaque nunc philoſophos non fere videmus, niſi aut Cynicos aut Platonicos. Et Cynicos quidem, quia eos vitae quaedam delectat libertas atque licentia — adv. acad. III, 18. Dieſe Bücher ſind im Jahre 386. geſchrieben. ſ. ed. Bened. T. I. p. 183.

Sextus, die wahrſcheinlich ſchon ſeit dem Jahre 192 geſchrieben waren, welche einen ſo reichen Schaz der mannichfaltigſten Kenntniſſe enhalten, werden von den Kirchenvätern, die ſonſt ſo viel anführen, und von andern alten Schriftſtellern beinahe gar nicht angeführt. — Da ſie den Kirchenvätern nun nicht wohl unbekannt ſeyn konnten und nach einer oben angeführten Stelle des Gregors von Nazianz wirklich unter den Chriſten bekannt waren, ſo läßt ſich dieſer Umſtand wohl kaum anders als aus der Vernachläſſigung erklären, in welche der Pyrrhonismus verſank. Zu den bisher angeführten Umſtänden kam noch, daß Unwiſſenheit, Aberglauben, Barbarei, Gleichgültigkeit gegen edle und nüzliche Kenntniſſe immer mehr überhand nahmen. Auf einem ſolchen Boden pflegt der Skepticismus nicht zu wachſen. Hätte er aus andern Gründen länger fortdauern können, ſo würde er ohne Zweifel der Wiſſenſchaft genuzt und den Unterſuchungsgeiſt erwekt haben. Von dem fünften Jahrhundert an biß in das Zeitalter der Scholaſtiker ſehen wir uns umſonſt in der bekannten Geſchichte des menſchlichen Verſtandes nach einem Skeptiker um, und auch die Scholaſtiker, die man hieher rechnen kann, ſind mehr dialektiſche Sophiſten und Zweifler in dem Sinne, in welchem es verſchiedene Kirchenväter geweſen waren, als eigentliche Skeptiker. Nur im ſechſten Jahrhundert treffen wir unter Juſtinian einen gewiſſen Syrer, Namens Uranius, einen empiri-

ſchen

ſchen Arzt an[370]). Agathias beſchreibt ihn wirklich als einen Pyrrhonier. Er ſcheint aber nach den Umſtänden, welche eben dieſer Geſchichtſchreiber von ihm anführt, den Pyrrhonismus mehr als eine Kunſt, um das Volk in Erſtaunen zu ſezen und den König Coſroes zu amüſiren getrieben, als den wahren Geiſt des Pyrrhonismus gekannt zu haben. Zu dem ſcheint er ein Neſtorianiſcher Chriſt geweſen zu ſeyn[371]). Sein vorgeblicher Pyrrhonismus war alſo vielleicht bloß Scherz, vielleicht auch bloß ein Mittel, den Glauben, wie die alten Kirchenväter, deſto mehr aufzurichten.

Die Scholaſtiker.

Viele Jahrhunderte hindurch war die Philoſophie höchſt arm und dürftig geweſen. Sie war oft ihrem gänzlichen Untergange nahe, aber immer ereigneten ſich wieder einzelne Umſtände, welche ſie wenigſtens nicht ganz untergehen ließen. Bald fand ſie an einem Fürſten einen Beſchüzer, bald fand ſie in der ſtillen Zelle eines Kloſters eine Aufnahme, bald auch einen öffentlichen Vertheidiger, dem ſie etwas von ihrem Geiſte geſchenkt hatte, und

370) Ηβυλετο μεν γαρ την εφεκτικην καλουμενην ζωλιν μιμεισθαι κατα τε Πυρρωνα και Σεξτον τας αποκρισεις ποιεισθαι και τελος εχειν την αταραξιαν, τω μηδεν ὁτιουν οιεσθαι ληπτον καθεστανα etc. Agath. L. II. p. 64.

371) Mosheims Kirchengeſch. überſ. von Schlegel I. 764.

in den Schulen verloren ſich wenigſtens ihre Formeln nicht leicht gänzlich. Sie ward von einer Theologie, welche immer politiſcher und willkührlicher wurde, beherrſcht, aber, da dieſe ſie doch nicht ganz entbehren, und wohl auch zu ihren Zweken benuzen konnte, ſo ward ſie mit ihr, wenn auch in einer noch ſo traurigen Geſtalt, doch auf die Nachwelt fortgepflanzt. Endlich vereinigten ſich mehrere günſtige Umſtände, welche in kurzer Zeit eine ſehr lebhafte philoſophiſche Thätigkeit hervorbrachten und mitten im Schooße der chriſtlichen Kirche ein Schauſpiel hervorbrachten, das demjenigen ſehr ähnlich war, welches man unter den Dialektikern und Sophiſten in Griechenland und Rom geſehen hatte. Ariſtoteles Schriften, die lange ſchon im Oriente von chriſtlichen Schriftſtellern wiewohl mit Mäßigung benuzt worden und auch im chriſtlichen Occidente nicht ganz vergeſſen worden waren, wurden izt, wo beinahe niemand mehr das Griechiſche im Occidente verſtand, aus dem Arabiſchen ins Lateiniſche überſezt. Die Kloſterſchulen und die biſchöfliche Schulen wurden immer beſſer und angeſehener. Die Benedictiner bearbeiteten alle Wiſſenſchaften und ſtreuten immer mehrere Keime des edleren Wiſſens aus. Der Reiz der Neuheit wirkte mit und ſo erwachte endlich die Philoſophie aus einem langen Schlummer und durchlief wieder die Veränderungen, die ſie ſchon einigemale vorher, freilich unter ganz andern Umſtänden und unter andern Modifikationen durchlaufen hatte. So wie ehemals die platoniſche Philoſophie nach und nach

So-

Sophiſtik und Skepticismus erzeugte, und zulezt zum Dogmatismus zurükkehrte, eben ſo ergieng es izt dem Ariſtoteles, nur daß der eigne Geiſt ſeiner Philoſophie und die Verbindung derſelben mit der chriſtlichen Theologie der Sophiſtik und dem Skepticismus der Scholaſtiker eine eigne Form gaben[371]).

Es iſt in der Geſchichte der Scholaſtiker ein, beſonders für unſern Zwek, nicht unbedeutender Umſtand, daß die logiſchen Schriften des Ariſtoteles eher durch Ueberſezungen bekannt wurden, als ſeine phyſiſchen und metaphyſiſchen Schriften. Dieſer Umſtand gab der Logik bald das höchſte Anſehen unter allen philoſophiſchen Wiſſenſchaften und machte, daß ſie allein unter denſelben, als eine beſondere Wiſſenſchaft auf hohen Schulen vorgetragen wurde[372]).

Das

371) Die Eintheilung der Scholaſtiker nach einem dreifachen Alter iſt wahrſcheinlich auch nach der dreifachen Epoche der Akademie gemacht. Danäus, der Urheber dieſer Eintheilung, betrachtet ſie vorzüglich als akademiſche Zweifler in ſ. Proleg. in Petri Lombardi L. I. ſententiarum. Schon Johann von Salisbury Metal. II, 7. ſagt von den Scholaſtikern ſeiner Zeit: Fiunt illi in puerilibus academici ſenes, omnem dictorum aut ſcriptorum excutiunt ſyllabam, imo et litteram; dubitantes ad omnia, quaerentes ſemper, ſed nunquam ad ſcientiam pervenientes. S. auch Semlers Einleit. zu Baumgartens Glaubenslehre II. Th. 5. 29.

372) S. Meiners hiſtoriſche Vergleichung der Sitten und Verfaſſungen der Geſeze und Gewerbe, des Handels und der Religion, der Wiſſenſchaften und Lehrgebäude des Mit-

Das leidenſchaftliche Studium der Logik ohne andere nüzliche Kenntniſſe, das Studium der Form ohne einen hinlänglichen Stoff kann am Ende nichts als dialektiſche Streitſucht, Sophiſtik und Dialektik hervorbringen, und dieſe führt leicht zum Skepticismus. Alles dieß geſchah wirklich. Die Philoſophen des zwölften Jahrhunderts übten ſich in der Kunſt, Sophismen zu erfinden und zu löſen und die Fertigkeit im Diſputiren war das höchſte Ziel, nach welchem ſie hinſtrebten. Dieſe Künſte waren das Mittel, ſich das gröſte Anſehen und den ausgebreiterſten Einfluß in dem damaligen Zeitalter zu erwerben. Gerade wie die alten Sophiſten declamirten die ſcholaſtiſchen Philoſophen vor zahlreichen Verſammlungen und rühmten ſich der Kunſt, durch gewiſſe geheimnißvolle Mittel, in kurzer Zeit, ohne große Mühe, andere zu beredten Dialektikern und zu großen Weltweiſen zu bilden. Sie bedienten ſich nicht weniger, als die alten Sophiſten, gewiſſer luſtigen Mittel, um ihren Zuhörern zu imponiren, um ſie zu amüſiren und ihnen Beifall abzuzwingen. Wie ſie, diſputirten ſie über die unnüzeſten und unbedeutendſten Gegenſtände, um zu zeigen, wie durch ihre Kunſt auch das kleine wichtig werden könne und um ihre Zuhörer auf eine luſtige Art zu unterhalten. So ſchildert Johann von Salisbury die

Mittelalters mit denen unſers Jahrhunderts in Rükſicht auf die Vortheile und Nachtheile der Aufklärung. Hannover 1793. II. Band. S. 651. 667.

die meiſten Scholaſtiker des zwölften Jahrhunderts[373]).

Es wurde bald noch ſchlimmer. Der Wetteifer dieſer theologiſchen Sophiſten hatte die natürliche Wirkung, daß der eine immer weiter gieng, als der andere, je nachdem er dazu Kraft und Talent in ſich und Gelegenheit auſſer ſich fand. Zu gleicher Zeit verloren ſich andere nüzliche Kenntniſſe immer mehr, jemehr dieſe Kunſt ausgebreitet und ausgebildet wurde und je mehr lauten Beifall ſie fand. Die Verminderung hiſtoriſcher und philoſophiſcher Kenntniſſe verſchaffte endlich dieſer Kunſt den Triumph. Sie bemächtigte ſich alles dürftigen Wiſſens des Zeitalters, ſie nahm es in ſich auf und es hieng nun von ihr ab, bald dieß bald jenes wichtig zu machen. Dieß geſchah vorzüglich ſeit dem Ende des zwölften Jahrhunderts. In der Sophiſtik beſtand die Hauptweisheit der Univerſitäten und die immer zahlreicher und mächtiger werdende Bettelmönche trugen ſie ſammt dem Aberglauben von einem Ende Europas zum andern[374]). Es iſt alſo kein Wunder, wenn es im dreizehnten Jahrhundert ſo weit kam, daß die Scholaſtiker über die wichtigſten Lehren der chriſtlichen Religion oft pro und contra diſputirten, ohne etwas zu entſcheiden, oder wenn ſie das nach der Vernunft für zweifelhaft oder falſch erklärten, was ſie nach dem Glauben für unzweifelhafte Wahrheit aus-

373) S. Meiners S. 659. ff.

374) S. Meiners l. c.

ausgaben. Duns Scotus wurde der Urheber der quodlibetiſchen Methode, die nichts anders, als eine ſkeptiſche Methode war, indem ſie in der Kunſt beſtand, über theologiſche Lehrſäze das für und wider anzuführen, ohne zu entſcheiden[375]). Die Leſung ſeiner Schriften bringt daher auch eine ganz ſkeptiſche Stimmung in der Seele des Leſers hervor und verſezt ſie in einen Zuſtand verworrener Ideen. Man ſezt mit Recht in dieſe Zeit, in die Mitte des 14 Jahrhunderts, ein neues Zeitalter der Scholaſtik, weil ſie izt immer fader und unnüzer wurde und ſich immer mehr dem Skepticismus näherte[376]).

Wenn eine Wiſſenſchaft ſo weit ausgeartet iſt, als die Scholaſtik, ſo bringt ſie ſich gewöhnlich bald ſelbſt um ihr Anſehen und es bedarf oft nur eines Zuſammenfluſſes gewiſſer Umſtände, um ihr Anſehen zu ſchwächen. Dieſe Umſtände werden oft wie

375) S. Brucker T. III. p. 828. der unter andern von ihm ſagt: ancipiti diſputandi genere Scepticismum, iam in orbe philoſophico invaleſcentem, in ſede regia collocavit.

376) Dieß behaupten auch Tribbechovius de doctoribus ſcholaſticis c. 4. p. 131. Buddeus Iſag. hiſt. theol. p. 329. Ich bemerke hier noch eine Stelle des berühmten Occam, die zwar nicht den Zwek hat, die Moral zweifelhaft zu machen, ſie aber doch im Grunde wirklich dazu macht: Ea eſt boni et mali moralis natura, ut cum a liberrima Dei voluntate ſancita ſit et definita, ab eadem facile poſſit emoveri et refigi, adeo ut mutata ea voluntate, quod ſanctum et iuſtum eſt, poſſit evadere iniuſtum. in 2 ſent. Quaeſt. 19.

wie von einer höheren Hand unvermerkt vorbereitet und nur dann bemerkt, wenn ihre Wirkungen deutlich in die Augen fallen. So gieng es mit der Scholastik, nur daß gewisse edlere Theile derselben, auch nach den stärksten Revolutionen stehen blieben und auch die übrigen nur nach und nach erschüttert und hinweggenommen werden konnten. Die Scholastik blühte noch, als nach und nach mehr Freiheit in die untern Bürgerklassen und mit ihr mehr nüzliche Kenntnisse und Wohlstand unter dieselbe kam — als sich die vaterländischen Sprachen mehr ausbildeten, als die Meisterstüke des griechischen und römischen Alterthums wieder ans Licht gebracht und nachgeahmt wurden — lauter Umstände, welche für die despotische Herrschaft der Scholastik sehr gefährlich waren. Hiezu kamen bald andere Umstände, welche eine bessere und feinere Philosophie ahnden ließen und die Kraft des Selbstdenkens unter einer gröseren Menge von Menschen entwikeln mußten. Die Buchdrukerkunst wurde erfunden, die Wissenschaften erhielten ihre Wohnsize auf vielen Universitäten und die Eroberung Constantinopels schenkte dem Occidente einsichtsvolle und geschmakvolle griechische Gelehrte. Das Bedürfniß einer praktischen Religion äusserte sich in den Mystikern. Nach und nach fanden nicht nur beinahe alle alte philosophische Systeme der Griechen und der Römer wieder ihre Wiederhersteller und Freunde, sondern es wurden auch ganz neue Systeme erfunden.

So leichtſinnig und muthwillig oft die Scholaſtiker, bloß um ihre Diſputirkunſt zu zeigen, die heiligſten Wahrheiten der Religion angegriffen hatten, ſo hat doch die Scholaſtik im Ganzen das Verdienſt, daß ſie den Grund zu einer vernünftigen natürlichen Theologie legte, von welcher vieles biß auf unſer Zeitalter fortgedauert hat. Eine Frucht davon, ſo wie von der Verbeſſerung der Wiſſenſchaften war ein Werk, das in dieſer Geſchichte nicht ungenannt bleiben darf. Es iſt die natürliche Theologie des Raimond von Sebonde[377]), eines gebornen Spaniers, der gegen den Anfang des funfzehnten Jahrhunderts Profeſſor der Theologie, Philoſophie und Arzneikunſt zu Toulouſe war. In dieſer Schrift werden die Grundlehren der natürlichen und chriſtlichen Religion gegen die Einwürfe der Atheiſten und Zweifler vertheidigt. Sie iſt die erſte in ihrer Art. Sie behandelt die Religionslehren mit einer ſo gemäſigten Freiheit, als vorher nicht leicht geſchehen war. Montagne überſezte ſie ins Franzöſiſche. Schon dieſer Umſtand und noch mehr ſein günſtiges Urtheil von derſelbigen[378]) und daß er eine weitläuftige Apologie derſel-

377) Das Buch kam öfters unter verſchiedenen Titeln heraus. Der bekannteſte iſt folgender: Theologia naturalis ſive liber creaturarum, ſpecialiter de homine et de natura eius in quantum homo et de his quae ei ſunt neceſſaria ad cognoſcendum ſe ipſum et Deum et omne debitum, ad quod homo tenetur et obligatur tam Deo quam proximo — ſ. Bayle Art. Sebonde. Hamberger zuv. Nachr. IV. S. 698.

378) Sa fin eſt hardie et courageuſe; car il entreprend par rai-

ſelben in ſeine Verſuche einrükte, hätte ihr eigentlich mehr Celebrität geben müſſen, als ſie wirklich erhielt.

Zu Anfang des ſechszehnten Jahrhunderts traten mehrere vorzügliche Schriftſteller mit Kenntniſſen, Scharfſinn und Geſchmack ausgerüſtet wider die immer noch weit verbreitete Sophiſtik und Dialektik auf und verſezten ihr einen empfindlichen Streich. Unter dieſen Schriftſtellern zeichnet ſich der vortrefliche Vives am meiſten aus. Er ſchildert nicht nur die verkehrte philoſophiſche Denkart und Methode ſeines Zeitalters ſehr beredt, ſondern

raiſons humaines et naturelles eſtablir et verifier contre les Atheiſtes tous les articles de la religion chreſtienne. En quoy, à dire la verité, ie le trouve ſi ferme et heureux, que ie ne penſe point qu'il ſoit poſſible de mieux faire en cet argument la et croy que nul ne l'a égalé. Cet ouvrage me ſemblant trop riche et trop beau, pour un autheur, duquel le nom ſoit ſi peu connu et du quel tout ce que nous ſçavons, c'eſt qu'il etoit Eſpagnol, faiſant profeſſion de Medecine a Thoulouſe, il y a environ deux cent ans; je m' enguis antreſois à Adrianus Turnebus, qui ſcavoit toutes choſes, que ce pouvoit etre de ce livre: il me reſpondit, qu' il penſoit, que ce fut quelque quinteſſence tiré de St. Thomas d' Aquin: car de vray cet eſprit la, plein d'une erudition infinie et d'une ſubtilite admirable, eſtoit ſeul capable de telles imaginations. Tant y a que qui conque en ſoit l'autheur et l' inventeur (et ce n' eſt pas raiſon d' oſter ſans plus grande occaſion à Sebonde ce tiltre) c'etoit un très ſuffiſant homme et ayant pluſieurs belles parties. Eſſays II, 12. Eben dieß Kapitel enthält die Apologie für dieſe natürliche Theologie und iſt das weitläuftigſte in Montagnes Verſuchen.

zeigt auch ihren verderblichen Einfluß auf die ganze Bildung, die Sitten, die Moralität seiner Zeitgenossen auf eine meisterhafte Art.

Unter den Stiftern neuer philosophischer Secten, welche um eben diese Zeit aufstanden, fanden sich aber mehrere, welche die Philosophie eben so sehr, ja vielleicht noch mehr, als die Scholastiker, nur auf eine andere Art verdarben, und durch eine Art schwärmerischer Philosophie nach und nach zu einem allgemeinen Mistrauen gegen alle übrige Wissenschaften und Systeme geleitet wurden. Hieher gehört Johann Picus von Mirandula, der noch weit mehr Bewunderung deswegen verdient, weil er einen Thron für die Wissenschaft und für die Wohlthätigkeit gegen Arme aufopferte, als wegen seiner seltnen Talente und umfassenden Kenntnisse, und Agrippa von Nettesheim, dessen ganzes Leben ein interessantes und lehrreiches Schauspiel der Schikfale eines unglüklichen Gelehrten darstellt. Beide waren schwärmerische philosophische Synkretisten und Liebhaber der Magie und Cabbala, aber so, daß man auch in ihren Verirrungen die Züge ihres Genies erkennt. Beide erklärten sich auf eine solche Art gegen andere Wissenschaften und insbesondere gegen die Philosophie, daß sie in den Verdacht des Skepticismus kamen. Der Hang zur Magie und Cabbala disponirt nicht weniger zu einem Mistrauen gegen die Kräfte der Vernunft, als der Supernaturalismus, und es ist nicht mehr zu verwundern, daß wir einen Hang zum Skepticismus unter

ter dieſen magiſchen und cabbaliſtiſchen Platonikern bemerken, als unter den Kirchenvätern der erſten Jahrhunderte. Picus ſchrieb ein Buch, um den Stolz der Gelehrten zu demüthigen, welche das Anſehen der Vernunft und den Werth der Wiſſenſchaften ſo hoch hinaufſezten, daß das Anſehen des Glaubens und der Werth der Religion darunter litt[380]). Seine Abſicht gieng übrigens vorzüglich gegen die Ariſtoteliſche Philoſophie und ſeine ganze Schrift iſt nicht intereſſant genug, um hier näher charakteriſirt zu werden. Merkwürdiger für unſern Zwek iſt die Schrift des Agrippa von der Eitelkeit der Wiſſenſchaften[381]). Agrippa (geb. zu Cölln 1486, geſt. 1535.) war ein Mann von groſen Talenten ſowohl für die Wiſſenſchaft als für das thätige Leben, ein origineller, ſtarker Geiſt, der beinahe alle Kenntniſſe ſeines Zeitalters umfaßte und, obgleich zur Magie und Schwärmerei geneigt, doch in Manchem über dieſelbe erhaben war. Seine Freimüthigkeit, ſeine unbeſtändige Laune, ſein Hang

380) Opp. Vol. II. p. 467 ſeqq.

381) Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheym de incertitudine et vanitate ſcientiarum declamatio invectiva, qua univerſa illa Sophorum gigantomachia plus quam Herculea impugnatur audacia, doceturque nusquam certi quicquam, perpetui et divini niſi in ſolidis Dei eloquiis atque eminentia verbi Dei latere 1532. Dieſe Edition habe ich vor mir. Die erſte iſt von 1530. ſ. Bayle Art. Agrippa, und Senebier Hiſtoire literaire de Geneve T. I. S. 123. wo die verſchiedene Editionen und Ueberſezungen dieſes Buchs angeführt ſind.

zur Satyre, ſein Starrſinn, ſeine Sucht, für einen Wundermann zu paſſiren machten beinahe ſein ganzes Leben unglüklich. Von Stelle zu Stelle, von Land zu Land, von einem Unglüksfalle zum andern getrieben fand er in ſeinem ganzen Leben die Ruhe und das Glük nicht, auf das ihm ſeine Talente, ſein Fleiß, ſeine Thätigkeit und in damaligen Zeiten ſeine Geburt Anſpruch gaben. Er ſcheint eine aufrichtige Hochachtung gegen die heilige Schriften der Juden und der Chriſten empfunden zu haben, aber gegen die Hauptlehren der Römiſchkatholiſchen Kirche erklärte er ſich laut, ohnerachtet er ſich niemals äuſſerlich von derſelben trennte. Seine Schrift von der Eitelkeit und Ungewisheit aller Wiſſenſchaften war gar nicht das Product eines raiſonnirten Skepticismus, wiewohl ſie von vielen ſeiner Zeitgenoſſen und auch noch von vielen Gelehrten in der Folge dafür gehalten wurde. Sie war gleichſam eine Rache an den Wiſſenſchaften, welche ihm ſo viel Kummer und Unglük zugezogen hatten, und noch mehr an den Mönchen, welche ihn bisher wegen ſeiner Schriften ſo grauſam verfolgt hatten. Er ſelbſt gab ſie für eine cyniſche Declamation gegen die Wiſſenſchaften aus. Die er vorzüglich in der Abſicht geſchrieben habe, um Träge zur Vertheidigung derſelben aufzumuntern und den Predigermönchen Stoff zur Beſtrafung von herrſchenden Fehlern und Laſtern aller Art zu geben[382]). Obgleich etwas Scherzhaftes in dieſer Erklä-

382) Epp. VII, 35. Cum nuper edidiſſem declamationem illam

klärung iſt, ſo iſt doch auch etwas Richtiges darinn. Die Schrift geht zwar gegen alle nüzliche Wiſſenſchaften und Künſte, aber nicht überhaupt und an und für ſich ſelbſt, ſondern wie ſie in dem damaligen Zeitalter beſchaffen waren. Sie iſt inſofern eine ſehr wichtige Urkunde für die Literaturgeſchichte der damaligen Zeit. Sie iſt zwar mit keiner eleganten aber mit einer ſehr reichen und ungezwungenen Beredtſamkeit, zwar mit keinem feinen aber doch mit einem glüklichen, ſcharfen und originellen Wize, und überall mit groſen Kenntniſſen geſchrieben. Hie und da kommen freilich Stellen vor, wo er eine vollkommene Ungewisheit der menſchlichen Erkenntniß zu behaupten ſcheint, er bedient ſich auch zuweilen ſkeptiſcher Gründe, die aus dem Sextus genommen ſind. Allein dieß iſt in einer Declamation, wo nach rhetoriſcher Weiſe alles mögliche Nachtheilige von einem Gegenſtande geſagt werden ſoll, nicht zu verwundern und von der andern Seite ſezt Agrippa in dieſer Schrift doch auch Vieles dogmatiſch feſt, z. E. die Cabbala betreffend. Gegen die Mathematik überhaupt wendet er ein, daß ſie bloß in Meinungen der Gelehrten beſtehe, welche ſich darinn

illam de vanitate ſcientiarum atque excellentia verbi Dei, quam in hoc ipſum ſcripſi, partim ut ſegniora ingenia ad defendenda bonarum litterarum ſtudia excitarem, partim ut monachis concionatoribus arguendorum in omni exercitii genere vitiorum non frigida argumenta conferrem, illi beneficium hoc meum ingrato penſantes animo pariter omnes hoſtilitatem mihi indixerunt.

auch häufig geirrt haben, daß den mathematiſchen Ideen nichts in der Natur genau correſpondire, daß die Mathematik nichts zur Frömmigkeit und Seeligkeit beitrage[383]). Gegen die Arithmetik ſagt er, daß ſie zum Aberglauben verleite und nur von Kaufleuten aus Gewinnſucht hochgeſchäzt werde, daß die Arithmetiker über die Grundbegriffe nicht einig ſeien[384]). Den Geometern legt er das Lob bei, daß ſie beinahe immer in Allem einig geweſen ſeien, nur das wirft er ihnen vor, daß ſie darüber ſtreiten, was Puncte, Linien, Oberflächen ſeien, ob ſie theilbar ſeien oder nicht, und daß ſie viele Probleme noch nicht haben auflöſen können[385]). Die Ungewisheit der ganzen Geſchichte ſezt er in ein weit beſſeres und helleres Licht, als vorher ſelbſt irgend ein Skeptiker gethan hatte[386]). Die Moralphiloſophie erklärt er für etwas Zufälliges, das ſich nach Zeiten, Gegenden, Menſchen verändert. Er beruft ſich darauf, daß mehrere Moralphiloſophen unter dem Namen der Tugend das Laſter gelehrt haben, daß ſie über das höchſte Gut ſehr uneinig wären, daß viele Tugenden ſich widerſprechen und aufheben, und daß die Moralphiloſophie überall im Widerſpruche mit der Sittenlehre Jeſu ſtehe[387]). Die Re-

383) c. XI.

384) c. XII. XVI.

385) c. XXI.

386) c. V.

387) c. LIV. Wir wollen hier Einiges auszeichnen: Si qua de moribus, ut aliquibus placet, philoſophia ſive diſci-

Religion überhaupt erklärt er für etwas Ungewiſſes, das bloß auf der Leichtgläubigkeit der Menſchen beruhe[388]). Deſto mehr Hochachtung läßt er überall für

ſciplina eſt, hanc arbitror ego non tam philoſophorum ratiunculis, quam vario uſu, conſuetudine, obſervatione, ac communis vitae converſatione conſtare: ac pro temporum, locorum, hominumque opinione multabilem eſſe: quam minae et blandimenta pueros, leges atque vindicta maiores docent: nonnulla hominibus nativa addit iuduſtria, quae doceri nequeunt, ſed pro temporum uſu hominumque conſpiratione per fas vel nefas inoleſcunt: quo fit ut quod aliquando vitium fuit modo virtus habeatur, et quod hic virtus eſt, alibi vitium ſit: quod uni honeſtum, alteri turpe: quod nobis iuſtum, aliis iniuſtum ſit, pro cuiusque temporis, loci, ſtatus, hominum opinionibus vel legibus — — Adhuc diſputant de connexione virtutum et quod ſit illud commune felicitatis fundamentum, in quod omnes virtutes convenire debent. Niſi enim omnes in unum confluxerint, nequaquam facient hominem felicem, etiam ſi una ſola defuerit. Cum itaque diſpares et quodammodo pugnantes virtutes ſunt, liberalitas et parſimonia, magnanimitas et humilitas, miſericordia et iuſtitia, contemplatio et ſolicitum opus in frequenti miniſterio et huiusmodi multae, niſi omnes in uno conveniant concordes, iam non virtutes ſed vitia cenſeri poſſent.

388) Er verſteht aber darunter diſciplina quaedam exteriorum ſacrorum ac ceremoniarum, per quam rerum interarum et ſpiritualium tanquam per ſigna quaedam admonemur --- Von der Religion in dieſem Sinne ſagt er unter andern: Ac tandem omnes iſtae religionum leges nullo alio fundamento incumbunt, quam ſuorum inſtituentium placitis: nec aliam inſuper certitudinis regulam habent, niſi ipſam credulitatem. Conſiderate ab initio mundi quot ſunt, quot fuerunt in religione ſtudia, quod ceremoniae, quot cultus, quot ritus, quot haereſes, quot placita, quot vota, quot leges, et nondum a tot ſeculis homines ad rectam fidem perducere poteſt religio absque verbo Dei --- c. LVI.

für das Wort Gottes blisen. Er erklärt es ſelbſt für den Hauptzwek ſeines Werks, die Ehre und das Anſehen deſſelben, die einfache chriſtliche Tugend und den Glauben gegen den Stolz der Gelehrten und Vielwiſſer zu retten[389]). Dieſe Schrift erregte die gröſte

389) Wir wollen ihn ſelbſt reden laſſen: Te ſcire volo, ſagt er in der Vorrede, me non odio, non ambitione, non dolo, non errore inductum haec ſcripſiſſe, nec me ſacrilega cupiditas, nec improbae mentis arrogantia ad hoc impegit: ſed cauſa omnium cum iuſtiſſima tum veriſſima, quod videlicet videam multos humanis diſciplinis ſcientiisque usque adeo inſoleſcere, ut ſacrarum literarum eloquia et canonicas Spiritus ſancti ſcripturas (quia careant ornamentis verborum, viribus Syllogiſmorum, affectatisque ſuadelis et peregrina philoſophorum eruditione: ſed ſimpliciter in operatione virtutis et nuda fide firmatae ſunt) idcirco tanquam ruſticas et idioticas non modo deſpicere et aſpernari, ſed et velut contemtu quodam inſuper inſectari. Alios etiam videmus, licet ſibi magis pii videantur, qui Chriſti leges probare et confirmare nituntur decretis philoſophorum, illis plus tribuentes, quam ſanctis Dei prophetis, evangeliſtis et apoſtolis, cum tamen hi ab illis plus disdiapaſon abſunt. Praeterea in multis ac ferme omnibus gymnaſiis perverſus mos ac damnabilis conſuetudo inolevit, quod initiandos diſcipulos iureiurando adigunt, Ariſtoteli aut Boetio, aut Thomae aut Alberto ſeu alii cuivis ſuo Scholaſtico Deo ſeſe nunquam repugnaturos, a quibus ſi quis latum unguem diverſum ſenſerit, hunc haereticum, ſcandaloſum, piarum aurium offenſivum, igne flammisque abſumendum proclamant. Hi igitur tam temerarii gigantes et ſacrarum literarum hoſtes aggrediendi ſunt, illorum caſtra et arces expugnanda ſunt, oſtendendumque, quanta ſit hominum caecitas, cum tot ſcientiis et artibus, cum tot inſuper ſingularum magiſtris et autoribus ſemper a veritatis cognitione aberrare: quanta etiam temeritas, quam arrogans praeſumtio, philoſophorum ſcholas praeferre eccleſiae Chriſti, opi-

gröſte Senſation. Von allen Seiten erhob ſich ein Geſchrei gegen den Verfaſſer. Die Kanzeln erſchollen von Klagen und Schimpfwörtern gegen ihn, die ganze gelehrte Welt verſchwor ſich gegen ihn. Und da ſich Agrippa nicht nur gegen alle Wiſſenſchaften, ſondern auch gegen alle Künſte, gegen gewiſſe Handthierungen und herrſchende Sitten, gegen gewiſſe Stände und unter andern gegen den Adel[390]) zu welchem er doch ſelbſt gehörte, erklärt hatte, ſo war bald beinahe nur Eine Stimme gegen ihn. Das Buch wurde in Teutſchland verboten, der Verfaſſer kam ins Gefängniß und ſtarb bald nach ſeiner Loslaſſung bei einem Freunde in Frankreich in Armuth und Kummer. Seine Schrift gegen die Wiſſenſchaften ſo wie ſeine Schikſale haben mich oft an einen neueren Weltweiſen, an Jean Jaques Rouſſeau, erinnert, ſo viel auch ſonſt Unähnlichkeit in dem Character und in der Lage dieſer beiden Männer war[391]).

opinionesque hominum praeponere aut adaequare verbo Dei. Man ſehe auch das rührende Bekenntniß über die Sittenlehre Jeſu c. 54. u. das 100. Kap. de verbo Dei. Es macht dem Agrippa ſehr viele Ehre, daß er Theologie und Religion der Bibel in ſeinem Zeitalter zu unterſcheiden im Stande war.

390) Das 70. Kap. de nobilitate iſt charakteriſtiſch genug.

391) Sein Leben iſt am intereſſanteſten beſchrieben von Bayle im Dictionaire von Brucker. T. IV. P. I. und von Senebier Hiſt. lit. de Geneve T. I. S. 118 — 127.

Druckfehler und Verbeſſerungen zum erſten Theil.

S. 3. in der Aufſchrift muß: über die Mittel gegen denſelben weggeſtrichen werden. Es iſt aus Verſehen ſtehen geblieben, weil ich Anfangs im Sinne hatte, darüber eine beſondere philoſophiſche Abhandlung einzurüken. Nachher fand ich, daß ſich alles dazu Gehörige theils leicht aus den übrigen Abhandlungen abſtrahiren, theils am ſchicklichſten mit der Geſchichte ſelbſt verbinden laſſe.
S. 5. Lin. 6. wenn er l. wenn er nur —
S. 6. L. 13. Allen l. Allem
S. 7. gehört Note 1. nicht zu der lezten, ſondern zu der zweiten Linie.
S. 8. L. 2. ihrer l. ihren.
S. 12. L. 2. eine l. keine
S. 32. L. 26. der objectiven l. aller obj.
S. 35. lezte L. ſie ſich l. ſich die Vertheidiger deſſelben
S. 40. L. 7. nach beſchreiben l. Rouſſeau
S. 66. L. 2. daß die l. daß ich die
S. 72. L. 23. wie l. wenn
Zu S. 84. Not. 25. gehört noch: S. auch Diſſertations critiques pour ſervir d'eclairciſſement a l' hiſtoire des Iuifs par Mſr. de Boiſſi a Paris 1785. T. II. No. IX.
S. 90. L. 15. Lokken l. Locken.
S. 93. Not. 31. L. 1. Minuteli l. Minutoli
S. 95. L. 9. ihnen l. ihm.
S. 118. L. 15. Vor: Nur muß das Zeichen „ geſezt werden.
S. 133. L. 6. nach erhalten ſeze hinzu: Vielleicht ſtimmen meine Vorſtellungen nicht mit dieſen Thatſachen überein, aber ich glaube ſie, weil ich dieſen Glauben bedarf.
S. 137. L. 19. Stoiker l. Skeptiker.
In dem Plane S. 146 - 148. iſt verſchiedenes nicht in ſtrenger chronologiſcher Ordnung, welcher Fehler aber, wenn es hier einer ſeyn ſollte, in der Geſchichte ſelbſt verbeſſert iſt.
S. 147. L. 19. 20. La Mothe - le Vayer l. in einer Linie: La Mothe le Vayer.
- - L. 28. Hirnhagen l. Hirnhaym.
S. 151. L. 2. Glac'd l. Plac'd.
S. 175. L. 7. nach haben: Eben ſo iſt es mit andern Völkern
S. 182. Not. 79. L. 2. ſeze nach: behauptet das Zeichen: „ und L. 6. nach: entgegengeſezt gleichfalls.
S. 184. L. 3. man l. er
S. 211. nach L. 12. ſeze: S. Kants Kritik der reinen Vernunft S. 530-535. wo ſich verſchiedenes zur Aufhellung der Ideen des Zeno findet.

S. 221. L. 26. und Hobbes l. und vielleicht Hobbes.
S. 229. L. 17. nicht ein l. nichts als ein
S. 243. L. 2. nach: Sophisma l. den Kopf
S. 244. L. 11. an ihn l. auf ihn
S. 246. L. 4. Stilpo hier l. Stilpo stieß hier
S. 255. L. 18. nach: dieser: l. Behauptung
S. 259. L. 30. nach: 'eben' l. so
S. 262. L. 8. welche l. welches
S. 277. L. 9. fruchtbar l. furchtbar
S. 284. L. 29. und l. auch
S. 289. Not. 205. L. 19. setze nach: scheine einen Punct und die Worte: Es läßt sich freilich nicht entscheiden.
S. 298. L. 20. daß l. das
S. 312. L. 20. Und l. Nur
S. 316. L. 4. aber l. aller
S. 327. L. 30. wissen l. wußten
S. 330. L. 20. nach: Klugheit setze die Numer: 253)
S. 351. L. 7. nach: zusammenhängen setze die Numer: 290)
Ebend. L. 19. muß statt 290) stehen: 291)
S. 353. nach: enthalten, setze statt eines Puncts ein: , und statt Die l. die
Ebend. gehört die Note 291) auf die 351. Seite
S. 385. Gent, Hervetus, l. Sentianus Hervetus
S. 406. L. 19. Tännrische l. Tänarische
S. 414. L. 2. nach Skeptiker setze: sagen
S. 439. L. 14. Verstellungen l. Vorstellungen
S. 469. L. 14. für dem Untergange l. des Untergangs
S. 494. L. 17. nach: etwas setze: Anderes.
S. 496. L. 30. jedes l. jeden
S. 531. Not. 351. setze: Gregor. Naz. vor: Orat.
S. 535. L. 18. den Begriffen l. dem Begreiffen
S. 548. L. 10. hervorbrachten l. erzeugten.

Der zweite Theil dieser Schrift wird in ganz kurzer Zeit erscheinen. Zu Ende desselben wird sich die Abhandlung über die Philosophie des Tacitus finden, auf welche S. 361 verwiesen wird.

AUG 12 1993